Métaphysique

ou De l'Être, du Logos et de la Médiation, selon la méthode géométrique

Écrit lors du premier mois de la deux mille vingt-sixième année après la Naissance du Seigneur Jésus-Christ

Joakim Joseph Jordan

Copyright © 2026 Joakim Joseph Jordan

Tous droits réservés.

ISBN : 9798243791083

Remerciements

Elyôn, béni soit-Il, la très sainte Vierge Marie, Saint Thomas d'Aquin

Gottfried Wilhelm Leibniz, Baruch Spinoza, René Guénon

Alina, Olivier

Avant-propos

« Au Commencement était le Verbe … »

- Evangile selon Saint Jean

Il est une illusion propre à notre époque, si profonde qu'elle ne sait même plus qu'elle en est une : l'illusion que le réel se confond avec l'amas des faits, que la vérité coïncide avec la mesure, et que comprendre consiste à s'en tenir au mesurable (pour ne pas dire visible). On appelle "réaliste" celui qui s'agenouille devant le constat matériel ; on nomme "sérieux" celui qui s'interdit de faire remonter son paradigme jusqu'au fondement de toutes choses ; on croit "lucide" celui qui réduit l'être au quantifiable. Cependant, jamais un siècle ne fut plus déconnecté du réel. Car ce que l'on nomme réel n'est souvent qu'un inventaire : une somme d'effets sans principe ; une prolifération d'événements sans raison (apparemment) ; un vacarme de conséquences suspendu dans l'air. On habite les résultats comme on habite un décor, et l'on appelle cela savoir. Or l'évidence née de l'habitude n'est pas l'évidence née de la nécessité. L'une est psychologique : elle vient de la répétition. L'autre est ontologique : elle vient de la cause de toutes choses. Et c'est pourquoi l'homme moderne, saturé d'informations, demeure si pauvre en intelligence : il possède des données, mais aucune racine ; il accumule des modèles, mais refuse l'origine comme si elle était une aberration physique ; il décrit des chaînes causales, mais ignore ce qui rend possible qu'il y ait une chaîne. Ainsi peut-il se croire installé dans la réalité, alors qu'il vit au niveau le plus fragile : celui des apparences ordonnées, prises pour l'ordre même.

De là vient l'absolutisation du quantifiable. La mesure donne une ivresse de certitude : elle paraît objective parce qu'elle se transmet ; solide parce qu'elle se répète ; vraie parce qu'elle s'écrit en symboles neutres (en apparences). Mais cette certitude est seconde. Car mesurer n'est jamais fonder. Mesurer suppose déjà qu'il y ait une chose déterminée, une unité possible (donc un équivalent, comme le kilogramme qui est défini par rapport à une sphère d'un kilogramme de référence), un invariant, une forme. La quantité n'est pas première : elle est un mode d'accès à ce qui est déjà. Celui qui l'érige en absolu commet l'inversion typique des âges de déclin : il couronne l'instrument et détrône le Principe, mais une pyramide qui tiendrait sur son sommet serait bien instable.

Mais l'esprit humain ne supporte pas longtemps le désert qu'il s'inflige. C'est pourquoi, à l'idolâtrie quantitative (le règne de la mesure) répond une compensation symétrique : la dissolution pseudo-qualitative (qualité étant ici à entendre comme ce qui découle du Principe). L'homme étouffé par le chiffre se réfugie dans l'"intérieur", mais faute de centre il n'y rencontre qu'un brouillard. Il appelle profondeur l'obscur ; il appelle mystère le vague ; il appelle transcendance le flottement existentiel. Et ainsi, pour ceux qui sont lassés d'absolutiser la mesure, il reste ce qu'on peut mettre sous la catégorie générale du « new age », à savoir un amas de pseudo-spiritualités « fourre-tout » qui sert le sentimentalisme plus que l'aspiration naturelle à la transcendance ; ainsi nous retrouve-t-on dans un siècle où un homme adulte va plus volontiers voir une voyante dans une caravane devant une station de metro que dans une bibliothèque consulter Thomas d'Aquin.

Deux absolutisations, une même misère : dans un cas le réel est réduit à l'extensible ; dans l'autre il se dissout dans le ressenti. L'une est une prison qui prétend libérer ; l'autre un marécage bien boueux. Dans les deux cas, le Principe est absent. Or le Principe ne disparaît jamais : il ne peut être qu'occulté. Si l'inconditionné (ce qui ne relève pas d'une condition d'être préalable) ne tient plus le centre dans la conscience humaine, quelque chose d'inférieur s'y installe avec une dignité usurpée. Une époque sans Principe n'est pas une époque neutre : c'est une époque idolâtre, *stricto sensu*. Et voilà la physionomie spirituelle du présent : un siècle qui se croit désenchanté (ou démagifié selon la traduction que l'on peut faire de Max Weber), mais qui adore. Il adore la mesure. Il adore l'indistinct. Il adore des fragments investis d'absolu. La modernité ne tue pas le sacré autant qu'elle le prétend : elle le dégrade et le déshonore.

C'est dans ce contexte que j'ai décidé d'écrire ce traité de Métaphysique, à la suite du Traité d'Ethique (ou Comment tenir debout dans un monde de travers). Au sens aristotélicien, la Métaphysique est la science qui vient après la physique (quantifiable), comprenez donc que la physique répond au Comment là où la Métaphysique prétend répondre au Pourquoi. Car une éthique, si droite soit-elle, ne dure pas lorsqu'elle n'est pas fondée solidement. Prescrire le bien sans reconduire sa possibilité à la structure du réel, c'est laisser croire que le bien est une convention, donc révisable ; une préférence, donc fragile ; une discipline, donc arbitraire. Or l'ordre moral n'est pas un ornement ajouté au monde : il est la traduction, au sommet, de l'ordre de l'être. C'est pourquoi il fallait remonter l'échelle de la connaissance : non pas par goût des hauteurs, mais parce que le fondement commande tout.

Ce traité procédera donc avec rigueur à la remontée du Conditionné (ce dont l'être dépend d'un autre être) jusqu'au Principe. Mais comment votre serviteur procèdera-t-il pour ce faire ? Le choix n'a pas été simple et l'hésitation s'est portée entre le système scolastique utilisé pour le Traité d'éthique et le *more geometrico* euclidien tel qu'utilisé dans l'Ethique de Baruch Spinoza. La méthode scolastique, par questions, objections, distinctions, est l'art incomparable de purifier une difficulté ; elle tranche les nœuds, elle répond, elle rectifie. Elle est la grande arme du terrain disputé. Mais ici il ne s'agit pas seulement de résoudre : il s'agit d'ériger et de construire à partir de « rien » (le lecteur avisé comprendra que ce « rien » n'est pas un rien au sens métaphysique). Non une suite de victoires locales, mais une architecture intégrale ; non une collection de démonstrations juxtaposées, mais un système où chaque proposition tient par l'ensemble et où l'ensemble tient par un principe unique. D'où le choix retenu du *more geometrico*. Ne prenez pas ça pour théâtre arrogant de mathématique d'apparats, ni comme idolâtrie de la forme, mais comme discipline de rigueur. Cette méthode a une vertu que les esprits mous redoutent : elle ne laisse aucune issue au flou. Elle oblige à définir, à poser, à prouver. Elle interdit de sauver un raisonnement par la suggestion. Elle contraint la pensée à porter son poids.

Aussi la marche sera-t-elle double. D'abord la démonstration : définitions, axiomes, propositions, preuves, corollaires, scolies. Le critique m'objectera que certaines de mes définitions sont déjà porteuses d'un propos paradigmatique et d'un choix doctrinal, et que certains axiomes pourraient être contestés selon telle ou telle méthode, c'est vrai, comment pourrait-on éviter cela avec le langage non-mathématique ? Mais j'ai tenté de

faire un système inattaquable dans sa logique interne, et j'espère, par la grâce de Dieu, avoir réussi.

Le traité se déploiera selon cinq axes qui traiteront respectivement :

I – Du Conditionné et de la nécessité du Principe ;

II – Du Principe comme Cause des causes et comme Logos ;

III – De l'Actualisation, de l'Ordre et du Gouvernement ;

IIII – Du Déterminisme intelligible et de l'Exception libre ;

V – De la Finalité personnelle à la Médiation ;

Et si l'on veut comprendre le geste de ces cinq mouvements, qu'on le comprenne dès maintenant : il ne s'agit pas d'ajouter des spéculations au-dessus du réel, mais de retirer les écrans qui empêchent de voir que le réel, par sa simple existence, réclame une raison, une unité, une hiérarchie, et qu'en refusant cette montée, on ne se libère pas du Principe : on se condamne à ses imitations vides et insipides.

- ***Joakim Joseph Jordan***

Partie I – Du Conditionné et de la nécessité du Principe

I.1. Le scandale du « il y a »

Définitions

Définition 1 : Être.

J'entends par être ce qui possède une réalité, c'est-à-dire une détermination positive.

Définition 2 : Néant.

J'entends par néant non une chose, mais la négation pure et totale de toute chose : absence de toute réalité et de toute détermination positive.

Définition 3 : Réel.

J'entends par réel ce dont l'être implique une détermination positive, et qui, par conséquent, ne peut être réduit à une simple fiction de l'imagination.

Définition 4 : Étant.

J'entends par étant toute réalité déterminée, c'est-à-dire toute chose dont on peut dire qu'elle est ceci plutôt que cela.

Définition 5 : Monde.

J'entends par monde l'ensemble des étants donnés dans l'expérience et ordonnés entre eux dans un ensemble total.

Définition 6 : Conditionné.

J’entends par conditionné ce dont l’être dépend d’autre chose, soit pour exister, soit pour être tel qu’il est.

Définition 7 : Contingent.

J’entends par contingent ce qui peut être ou ne pas être, et dont la négation n’implique aucune contradiction.

Définition 8 : Nécessaire.

J’entends par nécessaire ce qui ne peut pas ne pas être, et dont la négation implique contradiction.

Définition 9 : Fait brut.

J’entends par fait brut ce qui est posé comme existant sans raison, c’est-à-dire comme se suffisant à soi-même en tant qu’explication.

Définition 10 : Question métaphysique.

J’entends par question métaphysique celle qui ne porte pas sur la manière dont une chose se produit, mais sur la raison pour laquelle elle est.

Définition 11 : Scandale de l’existence.

J’entends par scandale de l’existence l’étonnement rationnel suscité par le fait qu’il y ait quelque chose plutôt que rien.

Définition 12 : Pourquoi.

J'entends par pourquoi non une curiosité psychologique, mais la demande d'une raison, c'est-à-dire de ce sans quoi l'étant ne serait pas.

Axiomes

Axiome 1 : Il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas sous le même rapport.

Axiome 2 : Chaque chose est identique à soi.

Lemmes

Lemme 1 : Ce qui est absolument indéterminé ne peut être distingué de rien.

Démonstration. Là où il n'y a aucune détermination positive, il n'y a aucune différence déterminée permettant de distinguer. Or distinguer requiert une détermination : être ceci plutôt que cela (Définition 4). Donc l'absolument indéterminé n'est distinguable de rien, et ne peut jouer aucun rôle dans une explication, puisque toute explication suppose un différentiel déterminé entre ce qui explique et ce qui est expliqué.

Lemme 2 : Attribuer une puissance au néant le détruit comme néant.

Démonstration. Une puissance, une capacité, une virtualité, une aptitude, quelle qu'en soit la modalité, est une détermination positive : elle appartient à l'ordre du réel (Définitions 1 et 3). Or le néant est absence totale de toute détermination positive (Définition 2). Donc, attribuer une puissance au néant revient à lui attribuer une détermination positive, ce qui contredit sa définition. Ainsi, toute "puissance du néant" est un non-sens.

Lemme 3 : Un "surgissement sans raison" abolit la différence intelligible entre être et non-être.

Démonstration. Dire qu'un étant surgit sans raison revient à dire qu'aucune détermination ne décide qu'il y ait être plutôt que non-être ; il n'y a alors, du point de vue de la raison, aucune différence déterminée entre l'état "il y a" et l'état "il n'y a pas". Mais la différence entre être et non-être est précisément une différence déterminée (Définitions 1–2). Si aucune raison ne décide cette différence, elle n'est plus intelligiblement assignable ; l'affirmation "il y a" devient un pur fait brut (Définition 9) et l'intelligibilité du discours métaphysique est suspendue (voir Proposition 9). Donc le "surgissement sans raison", en tant que tel, abolit la différence intelligible entre être et non-être.

Thèse

Proposition 1 : Le néant ne peut être cause de quoi que ce soit.

Démonstration. Par Définition 2, le néant est la négation pure et totale de toute chose : il n'est pas une réalité et ne contient aucune détermination positive, aucune distinction interne, aucune propriété, aucune essence, aucune puissance, bref rien de l'ordre du réel (Définition 3). Or dire qu'il y a "émergence" n'a de sens que si l'on suppose un principe (au moins minimal) de détermination : qu'il y ait quelque chose "par quoi" l'effet se distingue de l'absence totale ; sinon, le mot "émerger" ne désigne rien, puisqu'il n'indique aucune différence déterminée entre ce qui est censé émerger et ce dont il émergerait (Lemme 1). Supposons néanmoins, pour contradiction, que l'être puisse émerger du néant. Alors deux voies seulement semblent offertes : ou bien le néant, tout en demeurant néant, porte sous quelque modalité la possibilité de l'être ; ou bien l'être surgit sans aucun principe, c'est-à-dire sans aucune raison. Dans la première voie, dire que le néant rend possible l'être revient à lui attribuer au moins une puissance, une virtualité, une aptitude à l'être. Mais une telle aptitude est déjà une détermination positive, donc quelque chose, donc du réel (Définitions 1 et 3). Ainsi, si le néant portait une potentialité de l'être, il ne serait plus néant : contradiction avec Définition 2 (Lemme 2). Dans la seconde voie, si l'être surgit sans raison, alors aucune détermination ne décide qu'il y ait être plutôt que non-être. Mais un surgissement sans raison abolit précisément la différence intelligible entre être et non-être : il transforme l'affirmation "il y a" en fait brut, irréductible à toute raison, et dissout l'intelligibilité même de l'alternative être/non-être (Lemme 3). Dans les deux cas, l'hypothèse est absurde : ou bien le néant cesse d'être néant, ou bien l'être est posé sans raison, ce qui détruit la possibilité même d'une distinction intelligible. Donc il est impossible que l'être émerge du néant. C.Q.F.D.

Corollaire 1 : *Ex nihilo nihil fit :* rien ne sort du néant.

Corollaire 2 : Le néant ne peut figurer dans aucune explication comme principe.

Scolie : On croira souvent réfuter cette Proposition en invoquant la physique moderne : « le vide quantique produit des particules », « l'univers peut naître du rien », « l'être émerge du néant ». Mais cette objection ne touche pas la thèse ; elle manifeste seulement une substitution clandestine de concepts. Car le néant dont il est ici question n'est ni :

- Le vide physique (absence de matière dans un espace) ;
- Ni un état minimal d'énergie ;
- Ni une fluctuation de champ ;
- Ni une indétermination statistique ;
- Ni même un "avant" cosmologique encore régi par des lois.

Tout cela est déjà quelque chose (que les termes soient pris en considération dans toute leur portée) : une structure, un régime, un ordre, un système de possibles, une légalité. Or toute structure est une détermination ; et toute détermination appartient à l'être. Appeler "néant" un état physique d'extrême pauvreté ontologique est donc un abus de langage, ou plutôt une ruse : on donne au mot "rien" la fonction de l'absolu négatif, tout en lui laissant en sous-main les attributs d'un "quelque chose" suffisamment riche pour produire des effets. Ainsi, lorsque l'on dit : « quelque chose sort du vide », on ne dit pas : « quelque chose sort

du néant », mais : « quelque chose se transforme à partir d'un substrat réel ». Il y a là un fond déjà déterminé : champs, lois, symétries, probabilités, espace-temps, ou conditions initiales. Le "vide" n'est pas absence, mais plénitude de structure sous la forme minimale. C'est pourquoi il peut "donner" : non parce qu'il est néant, mais parce qu'il est déjà réel et participe d'une réification. Et si l'on insiste en parlant d'un univers "créé à partir de rien", on doit choisir : ou bien ce "rien" signifie l'absence de matière actuelle dans un cadre de lois : alors ce n'est pas du néant au sens métaphysique ; c'est un état physique déterminé ; ou bien ce "rien" signifie vraiment absence totale d'être : alors l'énoncé devient un non-sens, car on attribue à l'absence absolue de toute chose la capacité de produire une position d'être, c'est-à-dire une puissance, ce qui est absurde en soi.

Le nerf de la Proposition est précisément celui-ci : toute production, même minimale, exige déjà un principe de détermination. Or le néant est défini par l'absence totale de détermination. Donc, soit l'on garde la rigueur du mot "néant", et l'on admet que rien ne peut en sortir (selon la Proposition 1) ; soit l'on veut conserver l'idée d'une émergence, et l'on réintroduit nécessairement un principe, une structure, un ordre, c'est-à-dire quelque chose : et alors on ne parle plus du néant.

Ex nihilo nihil fit n'est pas qu'une maxime lucrécienne "ancienne" : c'est la simple traduction de la rigueur conceptuelle. Le néant n'est pas un rival de l'être ; il est la Négation absolue, et une négation absolue ne contient aucune potentialité d'être.

Proposition 2 : Le néant ne saurait être un principe explicatif.

Démonstration. Un principe explicatif, en tant qu'il explique, doit introduire une détermination dans l'intelligible : il doit marquer pourquoi il y a ceci plutôt que cela, ou plutôt que rien (Définitions 4 et 12). Or le néant est précisément l'absence totale de détermination positive (Définition 2). Donc il ne peut jouer aucun rôle explicatif : il ne décide rien, ne distingue rien, ne fonde rien. C.Q.F.D.

Corollaire : Toute explication qui s'achève dans le néant s'achève dans l'absence de raison.

Proposition 3 : L'être ne peut être expliqué par la simple négation de l'être.

Démonstration. La négation de l'être, en tant que négation, n'ajoute aucune détermination positive. Or expliquer requiert précisément une détermination positive du fait expliqué, c'est-à-dire ce sans quoi l'étant ne serait pas (Définition 12). Donc la simple négation ne peut constituer un principe explicatif de l'être. Ainsi, l'être ne peut être expliqué par la simple négation de l'être. C.Q.F.D.

Corollaire : L'explication ultime de l'être exige un principe positif.

Scolie : Il est une ruse très commune de l'esprit simpliste : croire qu'on a expliqué une chose dès qu'on l'a dissoute. On supprime, on érode, on nie, et l'on prend cette opération

de retrait pour une raison d'être. C'est l'illusion négative : l'explication par absence. On l'observe sous mille formes :

- « Il n'y a pas d'âme : donc l'homme est expliqué » ;
- « Il n'y a pas de finalité au-delà des mécanismes d'évolution constatés : donc le vivant est expliqué » ;
- « Il n'y a pas de sens : donc le monde est expliqué » ;
- « Il n'y a pas de vérité objective : donc le vrai est expliqué ».
- Etc.

Mais ces "donc" sont des faux "donc". Car nier n'est, pas plus que mesurer, fonder. La négation ne produit aucune détermination : elle ne donne pas une raison, elle retire une exigence. Or la métaphysique, par définition, ne demande pas "quel mot peut-on retirer ?", mais par quoi ceci est. Et l'on peut mesurer ici la différence décisive entre deux gestes :

- Décrire un manque ;
- Donner une raison.

Dire « il n'y a pas X » peut parfois nettoyer le terrain, mais cela ne construit pas le fondement. Un néant, une absence, une privation ne sont pas des principes : ce sont des défauts d'être, et un défaut ne donne rien. Une négation n'engendre pas une position. La Proposition 3 vise donc une maladie logique : la confusion entre expliquer et empêcher de demander. Car souvent, la négation fonctionne comme un anesthésiant : elle ne répond pas au "Pourquoi", elle

l'éteint. Elle ne fournit pas la cause, elle coupe la question. Et c'est pourquoi tant de philosophies s'imaginent lucides alors qu'elles sont simplement amputées : elles ont remplacé la raison par la suppression de la raison. On doit donc formuler une loi très dure, mais très simple : Une explication qui se réduit à nier n'explique rien ; elle ne fait que proclamer l'absence de ce qu'elle refuse d'expliquer.

En vérité, la négation ne peut jamais être ultime : si l'on prétend qu'elle l'est, on a déjà transformé l'absence en principe, ce qui est contradictoire. On peut supprimer des entités, on ne supprime pas le problème de la position ontologique. Ainsi, quand on croit clore la métaphysique par négation, on ne la réfute pas : on la déclare interdite. Mais interdire le "Pourquoi" n'est pas le résoudre ; c'est absolutiser le fait brut, ce qui est une métaphysique implicite, et une des plus fragiles.

Proposition 4 : Le monde n'est pas nécessaire en soi.

Démonstration. Par Définition 8, est nécessaire ce dont la négation implique contradiction. Il faut donc examiner si nier le monde enveloppe contradiction. Or, par Définition 5, le monde est l'ensemble total des étants donnés dans l'expérience et ordonnés entre eux. Nier le monde signifie donc seulement qu'il n'y a aucun étant donné, donc aucun ensemble ordonné d'étants. Cette négation ne pose aucune détermination positive ; elle ne fait qu'exprimer l'absence de toute réalité déterminée. Elle ne contient donc pas, en elle-même, de forme contradictoire du type : "il y a un étant et il n'y a pas d'étant" (Axiome 1). Elle est cohérente formellement : elle affirme simplement l'absence du

donné. Ainsi, la négation du monde n'enveloppe pas contradiction. Donc, par Définition 8, le monde n'est pas nécessaire en soi. C.Q.F.D.

Corollaire : Le monde relève de l'ordre du contingent (Définition 7).

Scolie : Il importe ici de trancher nettement une thèse dont le potentiel de séduction philosophique est d'autant plus fort que cette séduction se présente avec une puissance d'architecture sans égale : le déterminisme spinoziste. Car la Proposition en question ici ne contredit pas seulement une affirmation isolée ; elle oblige à reconsidérer un régime entier de pensée dans lequel la contingence est congédiée comme illusion, et où la nécessité reçoit la dignité du principe.

Chez Spinoza, en effet, la contingence n'a pas de consistance métaphysique : elle est une imperfection de notre intelligence. Ce que les hommes appellent contingent n'est, selon lui, que le nécessaire ignoré, découlant de la nécessité de la Cause autocausale. De là, la thèse capitale : si l'on connaissait toutes les causes, on verrait que tout est strictement déterminé. Le monde, entendu comme totalité des modes, n'est donc pas seulement de fait : il est de droit. Il se déduit : non comme un fait brut, mais comme une expression nécessaire de l'essence divine. Il faut volontiers concéder ceci au Maître Spinoza : le Principe, en tant qu'Inconditionné, ne dépend de rien, donc ne peut pas ne pas être. Mais c'est précisément ici que se joue la question décisive : de la nécessité du Principe suit-il que le monde soit nécessaire en soi ? Spinoza répond par l'affirmative, au motif que le monde se déduit de l'essence divine, et ce, non sans panache argumentatif. Toutefois, la Proposition 4

interdit ce passage : nier le monde n'enveloppe pas contradiction ; donc le monde ne possède pas la modalité du nécessaire en soi. Il faut alors reconnaître que la déduction spinoziste opère un transfert illégitime de nécessité : elle confond la nécessité du fondement avec la nécessité de ce qui est fondé.

Dieu (ou substance chez Spinoza, ou Principe ici), en tant qu'être absolument parfait, existe nécessairement, or, par la Proposition dont il est question ici, cette nécessité ne s'applique pas à ce qui procède de Lui. Car il faut distinguer deux ordres : la nécessité absolue et la nécessité hypothétique. La première appartient au Principe : elle vaut indépendamment de toute condition, et sa négation enveloppe contradiction. La seconde appartient au monde : elle vaut seulement sous une supposition, à savoir : si le monde est posé, alors tout ce qui s'y produit suit avec détermination. Ainsi, l'ordre du monde peut être intégralement intelligible et réglé sans être nécessaire en soi : il suffit qu'il soit nécessaire par conséquent, non nécessaire par soi. Dès lors, le monde peut être contingent sans sombrer dans l'arbitraire. Car la contingence n'est pas ici un fait brut, mais une modalité rationnelle : le monde peut être ou ne pas être, non parce qu'il surgirait sans raison, mais parce que sa négation n'implique aucune contradiction. Et de même, ce monde-ci, cet ordre déterminé, cette totalité de déterminations finies, peut être autre qu'il n'est, non parce qu'il serait livré au hasard, mais parce que rien n'interdit formellement qu'un autre ordre soit préféré. La détermination appartient alors à l'intérieur du monde, mais non à son existence même : une fois le monde posé, tout y est déterminé ; mais il n'y a pas contradiction à ce qu'il ne soit pas posé lui-même.

Proposition 5 : La contingence du monde rend légitime la question du « Pourquoi ».

Démonstration. Le contingent peut être ou ne pas être (Définition 7) : son existence n'est donc pas portée par une nécessité interne. Dès lors, demander pourquoi il est, ce n'est pas demander un fait de plus, mais demander ce sans quoi il ne serait pas (Définition 12). Donc la contingence du monde rend légitime la question du pourquoi. C.Q.F.D.

Corollaire : Là où il y a contingence, il y a exigence de fondement.

Scolie : La Proposition 5 ne soutient pas seulement une thèse "psychologique" (qu'il serait naturel de s'étonner) ; elle établit un point de paradigme : la contingence fonde la légitimité rationnelle du "Pourquoi". Autrement dit, ce n'est pas parce que l'esprit est curieux qu'il demande ; c'est parce que l'être contingent, en tant que contingent, ne se suffit pas. Il faut ici dissiper une équivoque capitale : on croit parfois que le "Pourquoi" serait une question supplémentaire, du même ordre que les questions empiriques, comme si l'on ajoutait un fait à d'autres faits. Mais le "Pourquoi" métaphysique ne demande pas un épisode de plus dans le monde : il demande le fondement même du fait qu'il y ait un monde. Il vise non un contenu, mais la raison de la position ontologique.

C'est pourquoi la contingence est la clef. Dire du monde : « il pourrait ne pas être » ne signifie pas seulement : « je peux l'imaginer absent » ; cela signifie : sa négation ne détruit pas la cohérence logique qui permet la remontée au Principe. Le monde n'est donc pas porté par une nécessité interne ; il n'est pas "auto-scellé" par son concept. Dès lors,

l'esprit n'est pas capricieux lorsqu'il réclame une raison : il est fidèle à la structure de ce qu'il pense. Là où l'être n'est pas nécessaire, la raison est appelée. Le moderne répond souvent : « le monde est là, point ». Mais cette formule, sous des airs de sobriété, est un choix métaphysique : elle transforme l'existence contingente en absolu factuel, et remplace la raison par la déférence. Elle ne réfute pas le "Pourquoi" ; elle le déclare tout simplement illégitime. Or cette déclaration est précisément ce que la Proposition 5 rend impossible : si le monde est contingent, alors demander la raison n'est pas une fantaisie, mais la seule attitude intellectuellement cohérente. On comprend ainsi que la contingence n'est pas une faiblesse du réel : c'est ce qui ouvre la pensée à son devoir le plus élevé. Un être nécessaire ne provoque pas la question du fondement, car il porte en lui son "pourquoi". Un être contingent, au contraire, est un appel, et même une provocation faite à l'intelligence : pour penser, il faut fonder de sorte à ce que la pensée soit aussi solidement structurée que l'Univers lui-même.

Proposition 6 : La question métaphysique est distincte de toute question descriptive.

Démonstration. La question descriptive considère ce qui est donné : elle porte sur les faits, leurs propriétés, leurs rapports, et l'ordre selon lequel ils se produisent. La question métaphysique, au contraire, ne demande pas ce qui arrive ni comment cela arrive, mais ce par quoi l'étant est, c'est-à-dire la raison de son être (Définition 10). Or ce qui décrit un état de fait, fût-ce avec l'exactitude la plus complète, n'énonce pas par là même le fondement de cet

état de fait ; et inversement, ce qui fonde n'est pas un fait de plus parmi les faits. Les deux questions ne visent donc pas le même ordre d'objet : l'une relève du descriptif, l'autre du fondamental. Donc elles sont distinctes. C.Q.F.D.

Corollaire : Décrire ne suffit pas à fonder.

Proposition 7 : Un fait, en tant que fait, n'est pas une explication.

Démonstration. Un fait est un étant donné (Définition 4). Expliquer, c'est donner la raison sans laquelle l'étant ne serait pas (Définition 12). Or le fait pris comme fait ne fournit pas cette raison : il se contente d'être posé. Donc un fait, en tant que fait, n'est pas une explication. C.Q.F.D.

Corollaire : Répéter l'être n'est pas rendre raison de l'être.

Proposition 8 : Dire « c'est ainsi » ne constitue pas une raison.

Démonstration. Dire "c'est ainsi" revient à réaffirmer le fait sans donner ce sans quoi il ne serait pas (Définition 12). Donc "c'est ainsi" ne constitue pas une raison, mais une répétition. C.Q.F.D.

Corollaire : "C'est ainsi" est une formule descriptive, non fondatrice.

Proposition 9 : Poser un fait brut revient à suspendre la métaphysique.

Démonstration. Par Définition 9, le fait brut est posé comme existant sans raison et comme se suffisant à soi-même en tant qu'explication. Or la métaphysique consiste précisément à demander la raison pour laquelle l'étant est (Définitions 10 et 12). Poser "sans raison" revient donc à interdire, au point même où elle commence, la demande constitutive de la métaphysique. Donc poser un fait brut revient à suspendre la métaphysique. C.Q.F.D.

Corollaire : Le fait brut n'est pas une thèse : c'est un arrêt de la pensée.

Scolie : On croit souvent parler avec sobriété lorsqu'on invoque un fait brut. On croit s'être abstenu de toute métaphysique en s'en tenant à ceci : « c'est ainsi ». Mais cette abstention est illusoire. Car le fait brut n'est pas une simple suspension provisoire du jugement : il est la décision que la raison, ici, n'a pas droit à sa propre exigence. Il ne consiste pas à ignorer une raison ; il consiste à soutenir qu'il n'y a pas à en chercher. Ainsi, le fait brut n'est pas un objet neutre : il est une option. Il n'est pas absence de thèse : il est une thèse négative déguisée. Il affirme, non pas explicitement, mais effectivement, que l'être peut être posé comme existant sans raison, et que cette absence de raison ne constitue pas un déficit d'intelligibilité, mais une clôture légitime. Or cela suffit pour faire de l'aveu de neutralité un dogme : car il ne s'agit plus de dire « je ne sais pas », mais de dire « il n'y a rien à savoir ». La distinction est capitale. L'ignorance avoue un

manque dans le sujet ; le fait brut décrète un manque dans l'objet, ou plutôt décrète que le manque n'est pas un manque. Il convertit l'impuissance de rendre raison en droit de ne pas rendre raison. Il transforme l'arrêt du discours en principe. Par là, il ne supprime pas la métaphysique : il en institue une, sous forme d'interdit. De plus, l'appel au fait brut ne vaut pas seulement comme formule de prudence ; il vaut comme renversement de la norme. Car si la métaphysique se définit par la demande de raison, alors poser un fait brut revient à poser qu'il existe un domaine du réel où la demande de raison est illégitime. Dès lors, le fait brut n'est pas une réponse ; il est l'excommunication de la question. Et l'on doit mesurer la gravité de ce geste : il ne limite pas une méthode, il limite l'intellect comme tel. Il décide où l'intelligence doit cesser d'être intelligence.

C'est pourquoi le fait brut est un point de guerre philosophique. Car il ne s'agit pas d'un détail sur la structure du monde, mais d'une décision sur la dignité de la raison. Deux positions se font face : ou bien l'on maintient que ce qui est contingent appelle une raison, et que refuser cette raison revient à absolutiser le Conditionné ; ou bien l'on soutient qu'il est légitime de poser du contingent sans raison, c'est-à-dire de faire de l'arbitraire un dernier terme. Mais dans ce second cas, l'intelligibilité est touchée à sa racine. Car si l'on admet qu'un étant puisse être sans raison, on introduit dans le réel un point qui échappe, par principe, à la règle de l'intelligible. Ce point n'est pas seulement obscur : il est sans titre. Et l'on ne saurait prétendre ensuite que la pensée demeure normative, puisque la norme même, rendre raison, a été brisée par décision.

Ainsi, le fait brut n'est pas une modestie : il est une abdication. Il ne signifie pas : « la raison est limitée » ; il signifie : « la raison doit se taire ». Il ne dit pas : « nous n'avons pas encore atteint le fondement » ; il dit : « il n'y a pas de fondement » ou, ce qui revient au même, « le fondement est inutile ». Et cette proposition, loin d'être empirique, est métaphysique au sens strict : elle statue sur la possibilité même du pourquoi.

On comprend alors le corollaire : le fait brut n'est pas une thèse parmi d'autres ; c'est la destitution de la pensée fondatrice. Ce n'est pas une conclusion ; c'est un arrêt. Non une réponse ; un refus. Non une ignorance ; une loi d'ignorance. Et si l'on veut nommer cet acte par son nom, il faut dire : ce que l'on appelle fait brut est le pseudo-dogme par lequel le contingent est élevé au rang d'absolu.

Proposition 10 : Il y a de l'être.

Démonstration. Nier qu'il y ait de l'être, c'est soutenir qu'il n'y a rien. Mais soutenir, nier, affirmer sont des actes ; or un acte, en tant qu'acte, appartient à l'ordre du réel, donc de l'être (Définition 1). Ainsi, la négation de l'être présuppose l'être. Donc il y a de l'être. C.Q.F.D.

Corollaire : L'être est plus certain que toute négation de l'être.

Scolie : On pourrait croire que la Proposition 10 repose sur un jeu de langage : puisqu'il faut parler pour nier l'être, on conclurait que l'être est. Mais une telle lecture est superficielle. La Proposition ne tire pas une existence du

mot ; elle explicite une condition. Car l'argument ne dit pas : « car je prononce "être", l'être existe ». Il dit : « toute négation est un acte, et tout acte appartient à l'ordre du réel, c'est-à-dire suppose l'être comme condition de possibilité. » Il ne s'agit donc pas d'un syllogisme psychologique, ni d'une magie grammaticale ; il s'agit d'une thèse transcendantale et *transcendantaliste stricto sensu* : ce qui est établi ici, c'est que l'être est présupposé par toute entreprise de le contester. Autrement dit, la Proposition 10 ne vise pas à "prouver" l'être comme on prouverait un fait empirique. Elle montre que l'être n'est pas un objet parmi d'autres, que l'on pourrait mettre en doute comme l'on met en doute un phénomène déterminé. Il est ce sans quoi il n'y aurait ni doute, ni affirmation, ni négation, ni discours. Il est le sol de tout acte de pensée, et non le contenu de l'un d'eux.

C'est pourquoi la structure de l'argument est irréductible au verbal. Même si l'on supprimait tout langage, il resterait ceci : nier requiert une opération, et une opération requiert un réel opérant. La négation absolue (« il n'y a rien ») n'est donc pas simplement fausse : elle est auto-inconsistante, non pas parce qu'elle viole une règle de grammaire, mais parce qu'elle suppose, pour être posée, ce qu'elle prétend abolir. Il faut donc comprendre la portée exacte de la Proposition : elle ne conclut pas à un étant particulier ; elle établit l'impossibilité de penser le néant comme état total. Elle fixe un point de départ métaphysique qui n'est pas une hypothèse mais une évidence première : il y a. Ce "il y a" n'est pas une explication ; il est la donnée originaire que toute explication présuppose. Il est plus certain que tout système, car tout système s'y tient déjà.

Ainsi, la Proposition 10 n'est pas une preuve "ontologique" au sens naïf ; elle est la reconnaissance du caractère premier de l'être : non comme thèse arbitraire, mais comme condition. Elle établit le minimum nécessaire pour que la métaphysique soit possible : la pensée ne peut pas commencer par le néant, parce que commencer est déjà être.

Proposition 11 : L'être est premier par rapport à tout discours sur l'être.

Démonstration. Tout discours, en tant qu'acte réel, relève de l'être (Proposition 10). Donc l'être n'est pas produit par le discours : il est présupposé par lui comme condition de possibilité. Il est donc premier par rapport à tout discours sur l'être. C.Q.F.D.

Corollaire : On ne démontre pas l'être comme une conclusion : on le reconnaît comme condition.

Proposition 12 : Le réel excède ce qui en est dit.

Démonstration. Dire ce qu'est une chose, c'est énoncer une détermination à son sujet (Définition 4). Or l'énoncé n'est pas la chose : il est signe. Donc le réel excède ce qui en est dit. C.Q.F.D.

Corollaire : Même une explication vraie n'est pas l'être de la chose expliquée.

Proposition 13 : Toute description du réel présuppose le réel.

Démonstration. Décrire consiste à porter un discours sur ce qui est. Or ce qui est décrit doit être afin d'être décrit. Donc la description présuppose le réel qu'elle vise. C.Q.F.D.

Corollaire : La description ne saurait constituer une raison dernière.

Proposition 14 : L'existence du monde ne peut être expliquée par une simple description du monde.

Démonstration. Décrire le monde, c'est énoncer ce qui est le cas dans le monde (Définition 5), donc donner des déterminations ; mais ce n'est pas donner ce sans quoi le monde serait. Or la question métaphysique vise la raison pour laquelle le monde est (Définition 10). Donc l'existence du monde ne peut être expliquée par une simple description du monde. C.Q.F.D.

Corollaire : Expliquer l'existence requiert autre chose que mesurer l'existant.

Proposition 15 : Le « Pourquoi » naît nécessairement de la contingence.

Démonstration. Ce qui est contingent peut ne pas être (Définition 7) : il n'enveloppe donc pas sa raison comme s'il était nécessaire (Définition 8). Dès lors, la demande de raison surgit nécessairement, puisqu'elle vise ce sans quoi le contingent ne serait pas (Définition 12). Donc le pourquoi naît nécessairement de la contingence. C.Q.F.D.

Corollaire : Toute pensée cohérente du contingent est déjà ouverture vers le fondement.

Proposition 16 : Refuser le « Pourquoi » revient à absolutiser le Conditionné.

Démonstration. Refuser le pourquoi, c'est refuser la demande de raison (Définition 12). Dès lors, ce qui est donné est posé comme dernier, donc comme se suffisant à soi. Mais se suffire à soi quant à l'être, c'est être par soi et non-conditionné (Définition 6). Or le monde n'est pas nécessaire en soi (Proposition 4) et relève du contingent, donc du Conditionné. Donc refuser le pourquoi revient à absolutiser le Conditionné. C.Q.F.D.

Corollaire : Le refus de la métaphysique est une métaphysique implicite.

Scolie : La Proposition 16 touche un nerf que beaucoup d'esprits modernes cherchent à anesthésier : l'idée qu'on pourrait être anti-métaphysicien par pure sobriété, et que le refus du « Pourquoi » serait une simple prudence intellectuelle, voire l'expression d'une intelligence authentique et humble face à la vérité vraie dépendant du quantifiable pour ces esprits-là, évidemment. Or ce refus

n'est pas une abstention. Il est déjà un acte théorique décisif : il statue sur ce que vaut le réel, et sur ce que la raison a le droit d'exiger. Car enfin, refuser le « Pourquoi » ne signifie pas seulement : « je ne sais pas ». Cela signifie : « il n'y a pas à savoir » ; ou plus exactement : « la question est illégitime ». Mais déclarer illégitime une question portant sur la raison de l'être, c'est déjà faire une thèse sur l'être : c'est décider qu'il est licite que l'existence du contingent soit sans fondement connaissable, et que le Conditionné puisse être reçu comme dernier. Ainsi, sous couvert d'anti-métaphysique, on installe une métaphysique implicite : celle qui couronne le donné.

C'est pourquoi l'on doit appeler les choses par leur nom : le positivisme n'est pas la suppression de la métaphysique ; c'est son déplacement aussi clandestin qu'illégitime. Il dit : « ne cherchons que les lois des phénomènes ». Mais ce mot de loi, pris comme ultime, n'est plus un instrument descriptif : il devient la figure même du fondement. Or cela est précisément une décision métaphysique : substituer au principe du fondement une norme de description, et faire de cette norme une ontologie. L'opération est toujours la même :

- La raison est limitée à l'ordre du mesurable et du calculable ;
- Puis l'on identifie le réel à ce que cette raison ainsi mutilée peut atteindre ;
- Enfin l'on déclare illusoire tout ce qui excède la méthode.

Cette manœuvre n'est pas une démonstration ; c'est un décret. Elle transforme une limite de méthode en propriété de l'être. Elle absolutise la description en la prenant pour

fondation. Elle prend l'humilité proclamée pour une souveraineté réelle : « puisque je ne peux pas fonder, il n'y a pas de fondement ». C'est ici que l'anti-métaphysique devient métaphysique, et métaphysique faible, parce qu'elle ne s'avoue pas. De là l'expression juste : métaphysique honteuse. Elle est honteuse non parce qu'elle serait honteuse moralement, mais parce qu'elle se cache sous un masque : elle refuse d'énoncer ses propres postulats. Elle traite comme "non-sens" la question du fondement, non parce qu'elle l'aurait réfutée, mais parce qu'elle a décidé d'avance que seul est sensé ce qui peut être mis en équations ou classé en régularités. Mais décider cela, c'est déjà définir le sens, et donc déjà faire une philosophie première. Ce point est capital : la positivité des faits ne supprime pas la métaphysique ; elle la rend seulement plus brutale. Car lorsque l'on érige le donné en absolu, on ne devient pas plus rigoureux : on substitue au Principe une idole, et cette idole est l'état de fait. On ne dit plus : « ceci dépend d'autre chose » ; on dit : « ceci est dernier ». Or poser comme dernier ce qui est par définition conditionné, c'est précisément absolutiser le Conditionné. Et c'est ici que le positivisme, à la manière de la doctrine d'Auguste Comte, révèle son geste fondamental. Il prétend purifier l'esprit en le délivrant des causes "ultimes", mais il ne délivre rien : il transfère l'ultimité vers l'ordre des phénomènes. Les lois deviennent non plus des formes de l'intelligibilité, mais des substituts du fondement. On ne cherche plus pourquoi il y a des lois ; on se contente d'enregistrer qu'il y en a. Le monde devient ainsi un ensemble d'énoncés sans raison ultime, un ordre sans source, une régularité sans fond. L'intelligibilité est conservée comme fonctionnement, mais détruite comme exigence. Or cette position est instable : elle use de la raison tout en destituant la raison. Elle conserve la

normativité de la science (vrai/faux), mais refuse d'en fonder la possibilité. Elle se sert de l'intelligible, mais interdit la question de son origine. Elle veut l'ordre, mais nie le droit de demander pourquoi l'ordre n'est pas arbitraire. En d'autres termes, elle vit sur un capital métaphysique qu'elle refuse d'avouer.

Ainsi la Proposition 16 atteint une vérité simple et redoutable : il n'existe pas de refus innocent du « Pourquoi ». Car dès qu'on refuse la demande de raison, on ne fait pas silence : on parle autrement. On énonce que le donné suffit. Et cette suffisance, attribuée à ce qui est conditionné, est la définition même de l'absolutisation du Conditionné. Le positivisme n'est donc pas une sortie de la métaphysique : c'est une métaphysique de l'immanence factuelle, qui se nie elle-même afin de ne pas rendre compte de ses propres fondements. Voilà pourquoi il mérite d'être attaqué ici sans ménagement : non comme erreur secondaire, mais comme le dispositif principal par lequel l'époque transforme l'arrêt de la pensée en vertu intellectuelle.

Proposition 17 : Le scandale du « il y a » est l'appel au fondement.

Démonstration. Le scandale de l'existence est l'étonnement rationnel devant le fait qu'il y ait quelque chose plutôt que rien (Définition 11). Or un étonnement rationnel est, en tant que rationnel, exigence d'un pourquoi, c'est-à-dire d'une raison (Définition 12). Donc le scandale du "il y a" est l'appel au fondement. C.Q.F.D.

Corollaire : L'Homme, en tant qu'être pensant rationnel scandalisé par la constatation du « Il y a », est appelé à chercher le Principe.

I.2. L'essence, l'Existence et la Possibilité

Définitions

Définition 13 : Essence.

J'entends par essence ce qu'une chose est, c'est-à-dire ce sans quoi elle ne serait pas ce qu'elle est.

Définition 14 : Existence.

J'entends par existence l'acte par lequel une essence est posée dans l'être.

Définition 15 : Possible.

J'entends par possible ce dont le concept n'enveloppe aucune contradiction.

Définition 16 : Impossible.

J'entends par impossible ce dont le concept enveloppe contradiction.

Définition 17 : Actuel.

J'entends par actuel ce qui existe effectivement, c'est-à-dire ce qui est posé dans l'être.

Définition 18 : Nécessaire par soi.

J'entends par nécessaire par soi ce dont l'essence enveloppe l'existence.

Axiomes

Axiome 3 : Penser une chose n'est pas, par cela seul, poser son existence.

Axiome 4 : Ce qui existe effectivement ne peut envelopper contradiction.

Axiome 5 : Il y a des essences concevables dont l'existence n'est pas posée par la seule conception.

Lemmes

Lemme 4 : La non-contradiction n'est pas une position d'être.

Démonstration. Ne pas envelopper contradiction signifie seulement : être pensable sans impossibilité (Définition 15). Or poser dans l'être est un acte (Définition 14). Donc l'absence d'impossibilité logique, en tant que telle, ne constitue pas une position ontologique.

Thèse

Proposition 18 : L'essence d'une chose est distincte de son existence.

Démonstration. Une même essence peut être conçue sans que son existence soit posée (Axiome 5). Donc l'essence n'est pas identique au fait d'exister. Ainsi l'essence est distincte de l'existence. C.Q.F.D.

Corollaire : Définir une chose n'est pas affirmer qu'elle existe.

Proposition 19 : L'existence n'est pas contenue dans le concept de toute essence.

Démonstration. Si l'existence était contenue dans le concept de toute essence, concevoir une essence suffirait à poser son existence. Or il y a des essences concevables sans existence posée (Axiome 5). Donc l'existence n'est pas contenue dans le concept de toute essence. C.Q.F.D.

Corollaire : Il existe des essences possibles qui ne sont pas actuelles.

Proposition 20 : Tout actuel est possible.

Démonstration. Ce qui est actuel existe (Définition 17). Or ce qui existe ne peut envelopper contradiction (Axiome 4). Donc tout actuel est possible (Définition 15). C.Q.F.D.

Proposition 21 : Tout possible n'est pas actuel.

Démonstration. Supposons que tout possible soit actuel. Alors l'absence de contradiction suffirait à poser l'existence. Mais la possibilité n'est qu'une non-contradiction (Définition 15), tandis que l'existence est un acte (Définition 14) : l'hypothèse attribue donc à une simple absence (absence d'impossibilité) la vertu de produire un acte d'être. Or aucune détermination positive ne peut provenir d'une absence totale (Proposition 1 et Lemme 4). Donc l'hypothèse est impossible. Ainsi, tout possible n'est pas actuel. C.Q.F.D.

Proposition 22 : Le possible et l'actuel ne diffèrent pas seulement en degré, mais en ordre.

Démonstration. Le possible relève de la cohérence logique (Définition 15), l'actuel relève de la position ontologique (Définition 17). Ces registres ne sont pas deux degrés d'une même réalité, mais deux ordres hétérogènes : le pensable et l'existant. Donc possible et actuel diffèrent en ordre et non en degré. C.Q.F.D.

Corollaire : Le passage du possible à l'actuel requiert une raison d'actualisation.

Scolie : Il faut ici établir une distinction dont dépend toute rigueur métaphysique : le possible et l'actuel ne sont pas deux degrés d'une même réalité, mais deux ordres hétérogènes. Là où l'on ne voit qu'une différence de quantité, comme si le possible était déjà une réalité faible et que l'existence ne faisait que l'intensifier, on dissout l'acte d'être dans un continuum imaginaire, et l'on supprime précisément ce qu'il faut penser : la position

ontologique. Le possible, en tant que possible, appartient au registre de la pensabilité : il signifie qu'un concept n'enveloppe pas contradiction. Cette absence de contradiction est une condition logique, non une donation d'être. De là une conséquence stricte : ne pas être impossible n'est pas être. La cohérence d'une essence n'est pas son existence. L'intelligence peut former un concept parfaitement déterminé sans que rien soit posé dans l'être correspondant à ce concept. Ainsi la possibilité est un statut du pensable, non une modalité de l'existant. Or cette erreur, transformer la non-contradiction en quasi-réalité, engendre deux mythologies modernes.

La première peut être dite platonisme naïf : les possibles seraient déjà "quelque part", comme des essences existantes dans un arrière-monde intelligible. On confère au concept une consistance ontologique : l'idée devient presque une chose. Mais si l'on admet cela, on confond deux actes : concevoir et poser dans l'être. On traite la pensée comme si elle créait son objet par le seul fait de le penser. Ce n'est pas élever la métaphysique : c'est abolir la différence entre connaissance et production.

La seconde mythologie est le « multivers » facile : tout ce qui est possible devrait exister quelque part, dans "un autre univers". Cette thèse paraît plus "scientifique" parce qu'elle change de vocabulaire ; mais sa structure est identique : elle attribue au possible une exigence de réalisation. Autrement dit, elle remplace l'acte d'être par une simple règle d'extension : si c'est possible, cela existe. Mais cette règle n'est ni une évidence logique ni une nécessité ontologique : c'est un décret. Elle postule une plénitude ontologique où la possibilité suffirait à engendrer

l'être. Et cela revient, en vérité, à faire sortir l'acte d'existence d'une absence : absence de contradiction.

La faute devient alors manifeste : si tout possible existe, l'existence n'a plus rien de propre ; elle devient un simple effet automatique du pensable. L'être est réduit à une prolifération de scénarios. Mais proliférer n'est pas fonder. Le "multivers" utilisé ainsi n'explique pas l'existence : il l'esquive en la dispersant. Il ne répond pas à la demande de raison ; il la dissout dans l'infini des "ailleurs". Il faut donc renverser l'illusion : l'existence n'est pas une qualité qui s'ajoute au possible comme un supplément de densité. Elle est un acte. Et un acte ne se déduit pas d'une condition logique. On peut dire : la possibilité ouvre un espace de pensabilité ; l'actualité ferme une alternative ontologique. Il y a, entre les deux, non une pente, mais une coupure : celle du passage du non-posé au posé. De là le point décisif : tant que le possible demeure possible, il ne contient pas le moindre commencement de réalité. Il n'est pas une réalité "en attente", il n'est pas un germe d'être. Il est seulement le signe négatif que la pensée ne rencontre pas de contradiction. Si ensuite quelque chose est, il faut plus qu'une absence : il faut un principe d'actualisation. Autrement dit : ce n'est pas la cohérence qui engendre l'être ; c'est l'être qui vient s'ajouter par un acte.

Proposition 23 : Le passage du possible à l'actuel requiert une raison d'actualisation.

Démonstration. Le possible, en tant que possible, ne pose pas l'existence (Proposition 22). Si donc un possible devient actuel, il faut un principe par lequel il est posé dans

l'être : une raison d'actualisation. Donc le passage du possible à l'actuel requiert une raison d'actualisation. C.Q.F.D.

Corollaire : Tout actualisé suppose une raison.

Proposition 24 : Il y a plus dans l'existence d'une chose que dans sa simple possibilité.

Démonstration. La possibilité consiste dans l'absence de contradiction (Définition 15). L'existence est un acte d'être (Définition 14). Or un acte positif n'est pas contenu dans une simple absence. Donc il y a plus dans l'existence que dans la simple possibilité. C.Q.F.D.

Proposition 25 : Ce qui n'est pas nécessaire par soi est contingent.

Démonstration. Est nécessaire par soi ce dont l'essence enveloppe l'existence (Définition 18). Ce qui ne l'est pas peut être ou ne pas être, puisque sa négation n'implique pas contradiction : c'est le contingent (Définition 7). C.Q.F.D.

Corollaire : Le contingent n'enveloppe pas la nécessité de son existence.

Proposition 26 : Ce qui est contingent est conditionné quant à l'existence.

Démonstration. Le contingent peut ne pas être (Définition 7) : il ne porte donc pas en lui la raison de son existence. Il dépend d'autre chose pour être. Or dépendre d'autre chose pour exister, c'est être conditionné (Définition 6). Donc le contingent est conditionné quant à l'existence. C.Q.F.D.

Corollaire : La contingence est la signature métaphysique du Conditionné.

Proposition 27 : L'essence d'une chose ne suffit pas à expliquer son existence.

Démonstration. Si l'essence suffisait à expliquer l'existence, concevoir l'essence poserait l'existence. Or une essence peut être conçue sans que son existence soit posée (Axiome 5). Donc l'essence ne suffit pas à expliquer l'existence. C.Q.F.D.

Corollaire : L'existence exige un principe autre que la simple intelligibilité de l'essence.

Proposition 28 : Nul contingent ne peut être raison dernière de son être.

Démonstration. Ce qui est contingent est conditionné quant à l'existence (Proposition 26). Or ce qui est conditionné ne se suffit pas à soi quant à l'être ; il ne peut donc être raison dernière de son être, puisque la raison dernière doit clore la dépendance. Donc nul contingent ne peut être raison dernière de son être. C.Q.F.D.

Corollaire : La raison dernière doit être cherchée hors du contingent.

Scolie : Il faut ici dissiper une illusion tenace, d'autant plus dangereuse qu'elle se donne l'apparence d'une rigueur supérieure : l'idée qu'un contingent pourrait, directement ou indirectement, être raison dernière de son être. Cette illusion revient sous des formes diverses, univers auto-explicatif, système auto-causé, boucle causale close, totalité se suffisant à elle-même, mais son principe est toujours le même : confondre une cohérence interne des dépendances avec la raison suffisante de l'existence. Qu'une chose soit intelligible dans l'ordre des conditions, cela signifie qu'elle s'insère dans une trame : telle détermination renvoie à telle autre, tel état à telle cause, telle cause à telle condition. Mais l'intelligibilité ainsi obtenue demeure de type relatif : elle suppose déjà que la totalité considérée soit posée dans l'être. La boucle, même parfaite, ne fait jamais que redistribuer la dépendance : elle n'en change pas la nature. Car une dépendance universalisée ne se convertit pas en indépendance. Si chaque terme reçoit d'un autre ce qu'il n'a pas par soi, l'organisation circulaire de ces réceptions ne produit pas, par miracle, une autosuffisance ; elle produit seulement une clôture relationnelle. Or clôturer la relation n'est pas fonder l'être.

La séduction de la boucle vient de ce qu'elle supprime un premier terme temporel, et qu'elle donne ainsi à l'esprit l'impression d'avoir fermé la question. Mais la question métaphysique ne porte pas d'abord sur l'antériorité chronologique ; elle porte sur le fondement. Une série circulaire peut très bien ne pas avoir de commencement dans le temps, et néanmoins rester radicalement

impuissante à rendre raison du fait qu'il y ait un être plutôt que rien. Elle peut expliquer comment un état procède d'un autre état au sein du système ; elle ne peut pas expliquer pourquoi le système est, ni pourquoi il est posé dans l'existence plutôt que laissé dans la simple possibilité. Ce qu'elle fournit est un réseau de conditions ; ce qu'elle ne fournit pas est ce dont dépend l'existence même de ce réseau. C'est ici que l'expression "univers auto-causé" révèle sa contradiction. Car se causer soi-même, ce ne serait pas simplement être antérieur à soi dans le temps ; ce serait être, sous le même rapport, principe de son être et receveur de son être, c'est-à-dire tenir ensemble dépendance et indépendance dans une seule et même détermination. Pour éviter cette contradiction, on affaiblit alors la thèse : on ne dit plus "le monde se cause", on dit "le monde n'a pas de cause extérieure". Mais ce déplacement n'est pas une preuve : c'est une exemption. Il ne fonde rien ; il décrète simplement que la demande de fondement n'a plus droit de cité.

Or le point demeure inflexible : le contingent, en tant que contingent, ne contient pas sa raison. Il peut être ou ne pas être ; son essence n'enveloppe pas son existence. Dès lors, même si l'on construit une totalité circulaire de contingents, on n'obtient pas un nécessaire par soi : on obtient une contingence organisée, une insuffisance totalisée. La boucle ne donne pas l'acte d'être ; elle suppose l'acte d'être de la boucle. Elle peut rendre compte d'un maintien, d'une stabilité, d'une interdépendance ; elle ne peut pas donner le Principe par lequel il y a interdépendance plutôt que néant. Ainsi se fixe la distinction décisive : une boucle peut être une structure explicative dans l'ordre du "comment cela tient ensemble", mais elle ne peut jamais être un fondement dans l'ordre du

“pourquoi cela est”. Ce qui se clôture dans la boucle est la circulation des conditions ; ce qui demeure ouvert est l’être même de la totalité conditionnée. Et c’est pourquoi nul contingent, fût-il pris sous la figure la plus sophistiquée de la circularité, ne saurait être raison dernière de son être : car la circularité n’est pas suffisance, et la cohérence n’est pas fondation.

I.3. La causalité

Définitions

Définition 19 : Raison.

J'entends par raison (*causa,* non pas sous le sens de *ratio* ici) ce par quoi un étant est intelligible, c'est-à-dire ce sans quoi il ne serait pas ou ne serait pas tel qu'il est.

Définition 20 : Explication.

J'entends par explication l'exposition de la raison d'une chose.

Définition 21 : Description.

J'entends par description l'énumération des déterminations d'une chose, sans exposition de la raison pour laquelle elle est.

Définition 22 : Raison suffisante.

J'entends par raison suffisante une raison telle qu'elle termine la demande de fondement : étant donnée cette raison, il ne demeure rien d'indéterminé dans le fait que la chose est et est telle qu'elle est.

Définition 23 : Cause.

J'entends par cause ce par quoi une chose est, soit quant à l'existence, soit quant à la détermination.

Définition 24 : Cause efficiente.

J'entends par cause efficiente ce par quoi une chose commence d'être ou produit ses effets.

Définition 25 : Cause formelle.

J'entends par cause formelle ce par quoi une chose est ce qu'elle est, c'est-à-dire son principe de détermination.

Définition 26 : Cause finale.

J'entends par cause finale ce en vue de quoi une chose est ou agit.

Définition 27 : Arbitraire.

J'entends par arbitraire ce qui est posé comme étant, ou comme étant tel, sans raison : de sorte qu'il pourrait aussi bien ne pas être, ou être autrement, sans qu'aucune raison n'en décide.

Axiomes

Axiome 6 : Comprendre une chose, c'est en saisir une raison.

Axiome 7 : Ce dont aucune raison ne peut être donnée ne peut être compris en tant que tel.

Lemmes

Lemme 5 : Une raison partielle laisse subsister un arbitraire.

Démonstration. Si une raison ne décide pas entièrement du fait que la chose est et est telle qu'elle est, il demeure un reste indécidé. Or ce qui est indécidé quant à l'être ou au mode d'être est arbitraire (Définition 27). Donc une raison partielle laisse subsister un arbitraire.

Thèse

Proposition 29 : Expliquer n'est pas décrire.

Démonstration. Décrire, c'est énoncer des déterminations sans exposer la raison (Définition 21). Expliquer, c'est exposer la raison (Définition 20). Donc expliquer n'est pas décrire. C.Q.F.D.

Corollaire : Tout discours explicatif excède la description des phénomènes.

Proposition 30 : L'arbitraire, en tant qu'arbitraire, est inintelligible.

Démonstration. L'arbitraire est ce dont l'être ou le mode d'être n'est décidé par aucune raison (Définition 27). Or comprendre, c'est saisir une raison (Axiome 6), et ce dont aucune raison ne peut être donnée ne peut être compris

(Axiome 7). Donc l'arbitraire, en tant qu'arbitraire, est inintelligible. C.Q.F.D.

Corollaire : Là où l'intelligence saisit, elle exclut l'arbitraire.

Proposition 31 : Tout contingent exige une raison.

Démonstration. Le contingent peut être ou ne pas être (Définition 7) : le poser sans raison, ce serait le poser comme arbitraire. Or l'arbitraire est inintelligible (Proposition 30). Donc tout contingent exige une raison. C.Q.F.D.

Corollaire : Penser le contingent, c'est déjà refuser l'arbitraire.

Proposition 32 : Rien de contingent n'est sans raison suffisante.

Démonstration. Tout contingent exige une raison (Proposition 31). Mais si la raison n'est pas suffisante (Définition 22), il demeure un reste indécidé, donc arbitraire (Lemme 5). Or l'arbitraire est inintelligible (Proposition 30). Donc rien de contingent n'est sans raison suffisante. C.Q.F.D.

Corollaire : Le contingent ne devient intelligible que par la raison suffisante.

Proposition 33 : Le Principe de raison suffisante est la règle de toute métaphysique.

Démonstration. La métaphysique est recherche de la raison dernière (Définitions 10 et 12). Or la raison du contingent ne peut être partielle sans laisser subsister un arbitraire inintelligible (Proposition 32). Donc la métaphysique se règle sur ce principe : rien de contingent n'est sans raison suffisante. C.Q.F.D.

Proposition 34 : La cause efficiente ne suffit pas à fonder l'être.

Démonstration. La cause efficiente rend compte du commencement d'être ou de la production d'effets (Définition 24). Mais la raison suffisante vise le fait même que la chose est et est telle qu'elle est (Définition 22). Or une série d'efficiences peut décrire une succession sans clore la demande portant sur l'être même de la série et sur la détermination de son ordre. Donc la cause efficiente ne suffit pas à fonder l'être. C.Q.F.D.

Scolie : Il faut ici mesurer exactement ce qui est en jeu. L'énoncé selon lequel rien de contingent n'est sans raison suffisante n'est pas une hypothèse de méthode, ni une préférence esthétique de l'intellect ; c'est la règle interne sans laquelle la pensée abdique sa propre fonction. La modernité a développé plusieurs stratégies pour neutraliser cette exigence. Elles semblent prudentes, "sobres", parfois même héroïques. Mais toutes, sous des masques différents,

conduisent au même point : instituer le non-fondé comme légitime, et appeler cette démission “lucidité”. Il faut donc les traiter à la racine.

D’abord, l’attitude humeienne : réduire la raison à l’habitude. La causalité ne serait qu’une expectation psychologique née de la répétition ; la “raison” ne serait qu’un pli mental. Mais une telle réduction ne touche pas le Principe ici posé : elle le suppose. Car si l’on peut dire que l’esprit projette des liens, il faut déjà que soit intelligible la distinction entre projection arbitraire et connaissance vraie. Or cette distinction est normative : elle exige un “droit” du vrai sur le faux. Sans cette normativité, il ne reste que des impressions, et l’affirmation même de Hume cesse d’être connaissance pour devenir simple phénomène. En croyant liquider la raison, on liquide du même coup la prétention à dire vrai. Le scepticisme s’autodévore : il ne peut se soutenir qu’en empruntant la norme qu’il nie.

Ensuite, la posture du “fait brut”, sous sa forme contemporaine la plus nue, a déjà été traitée en Proposition 9.

Proposition 35 : Il existe une hiérarchie des raisons : efficiente, formelle, finale.

Démonstration. Toute explication répond soit à “d’où vient” (efficiente), soit à “qu’est-ce” (formelle), soit à “en vue de quoi” (finale), conformément aux définitions 24–26. Donc il existe une hiérarchie des raisons : efficiente, formelle, finale. C.Q.F.D.

Proposition 36 : La raison est norme de l'intelligible et non simple description.

Démonstration. Ce qui est intelligible requiert une raison (Axiome 6). Or la description peut être donnée sans raison (Définition 21). Donc la raison est norme de l'intelligible et non simple description. C.Q.F.D.

Scolie : Il convient d'établir ici que la modernité croit souvent s'être débarrassée du Principe lorsqu'elle a remplacé la question de la raison par l'énumération des régularités. Mais une régularité n'est pas une raison : elle est un fait répétable. Or répéter le fait n'en décide pas l'être. Là où la science décrit, la métaphysique demande pourquoi l'ordre n'est pas arbitraire. Et il faut le dire : si l'ordre est intelligible, il n'est déjà plus arbitraire. L'intelligibilité n'est pas une décoration sur un chaos : elle est le signe qu'il y a raison.

Partie II – Du Principe comme Cause des causes et comme Logos

II.1 – L'Inconditionné

Définitions

Définition 28 : Cause conditionnée.

J'entends par cause conditionnée une cause qui dépend elle-même d'une autre cause pour être cause, soit quant à son existence, soit quant à sa puissance causale.

Définition 29 : Série des causes.

J'entends par série des causes l'ordre selon lequel des causes conditionnées se rapportent les unes aux autres, de sorte que chacune explique la suivante dans un même registre.

Définition 30 : Fondement.

J'entends par fondement ce qui rend raison de l'être d'une chose, non seulement de ses changements, mais de son existence même.

Définition 31 : Cause première.

J'entends par cause première non ce qui précède dans le temps, mais ce qui est premier dans l'ordre du fondement, c'est-à-dire ce qui ne dépend d'aucun autre pour être cause.

Définition 32 : Inconditionné.

J'entends par Inconditionné ce qui est par soi et n'est déterminé ni dans son existence ni dans sa puissance d'agir par autre chose.

Définition 33 : Acte d'être.

J'entends par acte d'être ce par quoi une chose, au-delà d'être possible, est posée dans l'existence.

Axiomes

Axiome 8 : Ce qui est conditionné ne peut être raison dernière de soi.

Axiome 9 : Une explication qui suppose ce qu'elle prétend fonder n'est pas une explication dernière.

Lemmes

Lemme 6 : Une dépendance universalisée ne se convertit pas en indépendance.

Démonstration. Si chaque terme d'un ordre est tel qu'il requiert autre chose pour être ce qu'il est sous le rapport considéré, la systématisation de ces requêtes ne produit aucune autosuffisance : elle ne fait qu'ordonner la dépendance. Passer de « chaque terme dépend » à « le tout ne dépend pas » est un saut illégitime : il substitue à la question de la raison une simple récapitulation de la dépendance, et tombe sous l'Axiome 9 dès lors que l'on prétend fonder l'existence par une structure qui, précisément, n'est que l'ordre des conditions.

Lemme 7 : L'infini dans l'ordre du Conditionné n'est pas un fondement, mais une non-clôture.

Démonstration. Une série infinie supprime un premier terme temporel, mais non la question du fondement : elle laisse intact le fait que chaque terme, en tant que conditionné, n'est pas par soi. Ainsi, l'infini de la régression n'ajoute aucune détermination fondatrice ; il signifie seulement que l'on n'a jamais atteint ce qui rend raison. Donc l'infini n'est pas une raison, mais l'absence de terme rationnel.

Lemme 8 : Il y a différence d'ordre entre « expliquer un changement » et « fonder l'existence ».

Démonstration. Expliquer un changement, c'est rendre raison d'une transition d'état dans l'être ; fonder l'existence, c'est rendre raison de l'acte même par lequel un étant est (Définition 30 et Définition 33). Une série de causes efficientes peut, au mieux, distribuer des transitions ; elle n'explique pas par cela seul l'assignation ontologique de l'être au lieu du non-être, laquelle relève d'un acte d'être. Confondre ces ordres revient à prendre l'enchaînement des conditions intramondaines pour le Principe du monde comme tel.

Thèse

Proposition 37 : Une série de causes conditionnées, prise comme totalité, demeure conditionnée.

Démonstration. Une série des causes est, par définition, un ordre de dépendances causales dans un même registre (Définition 29). Or chaque terme, en tant que cause conditionnée, dépend d'autre chose pour être cause, soit quant à l'existence, soit quant à la puissance causale (Définition 28). Si l'on prétend que la totalité de la série se suffit à elle-même comme « ce par quoi » l'on fonde, on ne fait qu'attribuer à la totalité une suffisance que nul terme ne possède sous le même rapport ; mais la totalité n'est rien d'autre que les termes et leurs rapports. Dès lors, ce qui est invoqué comme fondant n'est que l'ordre même des dépendances, et une dépendance ordonnée ne devient pas indépendance : elle est dépendance systématisée (Lemme 6). Donc la série, prise comme totalité, demeure conditionnée. C.Q.F.D.

Corollaire : Une série de causes conditionnées ne peut être Inconditionnée.

Proposition 38 : Une série de causes conditionnées, fût-elle infinie, ne peut être raison dernière de l'existence.

Démonstration. La série comme totalité demeure conditionnée (Proposition 37). Or ce qui est conditionné ne peut être raison dernière de soi (Axiome 8). L'infinité ne change rien à cette nature : elle ne produit pas l'Inconditionné, mais empêche seulement l'arrêt empirique (Lemme 7). Donc une série de causes conditionnées, fût-elle infinie, ne peut être raison dernière de l'existence. C.Q.F.D.

Corollaire : L'infinité de la régression n'est pas une raison ; elle n'est qu'une absence de terme.

Scolie : Il faut ici établir que l'infinité n'est pas, par elle-même, une autosuffisance, et qu'un accroissement indéfini du Conditionné ne produit jamais l'Inconditionné. Car l'objection moderne prend souvent la forme suivante : si la série n'a pas de premier terme, elle n'a besoin d'aucun premier terme ; si elle est infinie, elle est "par elle-même". Mais ce raisonnement confond deux ordres :

- L'ordre de la quantité et celui du fondement ;
- L'absence de limite et l'absence de dépendance ;
- L'inépuisable et l'indépendant.

L'infini invoqué ici est un infini de prolongation : c'est le "toujours plus" d'un enchaînement où chaque terme demeure ce qu'il était : un terme qui ne se donne ni l'être ni la puissance d'être cause. Dès lors, l'infinité ne change rien au statut ontologique de la série : elle ne supprime pas la dépendance, elle la multiplie ; elle ne transforme pas la condition en principe, elle la distribue ; elle ne fonde pas, elle diffère. Il faut donc dire avec rigueur : un infini quantitatif n'est pas un absolu. Il est seulement une absence de borne dans un ordre qui demeure, à chaque point, conditionné. La série infinie n'est pas une source, mais une fuite : elle retire un commencement temporel, mais elle laisse intacte l'exigence du fondement. Dire "il y a infiniment de causes conditionnées" ne répond pas à la question "pourquoi y a-t-il des causes conditionnées ?" ; cela ne fait que déclarer la question indéfiniment reconduite.

On aperçoit alors le ressort réel de l'illusion : on substitue à la raison suffisante une propriété de grandeur. On espère que l'extension du Conditionné obtiendra, par accumulation, la dignité de ce qui est par soi. Mais la dépendance n'est pas un défaut numérique : c'est une structure. Or une structure ne se renverse pas par addition. L'infinité peut ôter un premier terme dans la succession ; elle ne peut produire un premier terme dans l'ordre du fondement. Ainsi, la thèse "l'infini suffit" revient à diviniser l'inachevé : elle transforme une non-clôture en principe, et prend l'absence de terme pour une raison. Mais le fondement n'est pas ce qui est sans fin : il est ce qui est sans dépendance. Et ce n'est pas l'infini de la série qui supprime la nécessité du Principe ; c'est seulement la pensée qui, fatiguée de remonter, nomme "infini" le lieu où elle a cessé d'exiger.

Proposition 39 : Il faut un fondement hors série.

Démonstration. Rien de contingent n'est sans raison suffisante (Proposition 32, Partie I). Or la série des causes conditionnées ne peut être raison dernière de l'existence (Proposition 38). Donc, si l'exigence de raison suffisante vaut pour l'existence même du contingent, il faut une raison dernière qui ne soit pas elle-même un terme conditionné de la série : un fondement hors série (Définition 30). C.Q.F.D.

Corollaire : Le fondement n'est pas un « maillon » supplémentaire ; il est ce par quoi il y a des maillons.

Proposition 40 : La cause première est requise par le Principe de raison suffisante.

Démonstration. Le Principe de raison suffisante interdit de laisser le contingent sans raison dernière (Proposition 33, Partie I). Or aucune cause conditionnée ne peut être raison dernière en tant qu'elle dépend d'autre chose pour être cause (Définition 28), sans quoi l'explication suppose ce qu'elle prétend fonder et ne clôt pas la demande (Axiome 9). Donc la raison dernière doit être une cause qui ne dépend d'aucun autre pour être cause : c'est la cause première (Définition 31). C.Q.F.D.

Corollaire : La cause première est Inconditionnée (Définition 32).

Proposition 41 : La cause première n'est pas première dans le temps.

Démonstration. La cause première est définie comme première dans l'ordre du fondement, non dans la succession temporelle (Définition 31). Donc elle n'est pas « première dans le temps ». C.Q.F.D.

Corollaire : Être premier dans le fondement est distinct d'être premier dans la succession.

Scolie : Il faut ici établir une distinction sans laquelle toute métaphysique du Principe retombe dans l'imaginaire : la distinction entre antériorité temporelle et primauté fondatrice.

On se représente volontiers la cause première comme un événement ancien, placé “avant” les autres : un premier choc, un premier instant, un commencement au sens chronologique. Mais cette représentation est doublement fautive. D’abord, elle dégrade le fondement en phénomène : elle fait du Principe une pièce du monde, seulement plus reculée. Or tout ce qui est dans le temps est déjà dans l’ordre du Conditionné : ce qui commence dépend de conditions de commencement, et ce qui est situé dans une succession dépend de la loi même de cette succession. Ainsi, faire de la cause première un premier moment, c’est la soumettre à ce qu’elle devrait fonder. Ensuite, elle suppose naïvement que le temps est un cadre neutre dans lequel les choses apparaissent. Mais le temps n’est pas un contenant préalable : il est lui-même un trait de l’ordre des étants, c’est-à-dire un mode du Conditionné. Il exprime la mesure du changement, la succession des états, la possibilité d’un “avant” et d’un “après”. Si donc il y a un fondement de l’être du monde, ce fondement n’est pas seulement fondement de tel événement dans le temps : il est fondement de l’ordre où l’événement et le temps sont possibles. Par conséquent, dire que la cause première n’est pas première dans le temps ne signifie pas qu’elle serait “postérieure”, ni qu’elle serait simplement “hors du monde” comme un objet éloigné : cela signifie qu’elle n’appartient pas au registre où la notion de “premier instant” a un sens. Elle n’est pas avant le temps comme un instant serait avant un autre ; elle est au-dessus du temps comme le fondement est au-dessus de ce qu’il fonde.

La causalité du Principe est plus concevable non comme une impulsion datable, mais comme une causalité d’acte d’être : ce par quoi, à tout moment, le monde existe plutôt que rien. Le Principe n’est pas cause comme un antécédent

; il est cause comme condition de possibilité de toute antériorité. Il ne précède pas l'histoire comme un chapitre premier ; il rend possible qu'il y ait des chapitres et une histoire. Dès lors, l'erreur moderne consistant à identifier "Dieu" à une hypothèse concurrente du commencement cosmologique apparaît pour ce qu'elle est : une confusion de niveaux. Que l'univers ait un commencement temporel ou qu'il n'en ait pas, la question du fondement demeure intacte, car elle porte non sur l'âge du monde, mais sur l'acte même par lequel il est. On ne cherche pas ici un événement initial, mais la raison ultime pour laquelle il y a des événements.

Ainsi, la cause première n'est pas située au début du temps ; elle est ce par quoi le temps, comme ordre de succession des étants, est posé et maintenu. Elle est hors-temps et hors-tout non comme absence, mais comme supériorité : non comme vide, mais comme Principe. Comme disait Al-Ghazali, « Dieu n'est pas tout, il est au dessus de tout. », transcrit ici, le Principe n'est pas le Temps, il est au-dessus du Temps.

Proposition 42 : La cause première est cause de l'acte d'être.

Démonstration. Le contingent n'enveloppe pas son existence dans son essence : il n'est pas nécessaire par soi (Proposition 25, Partie I). Donc son existence requiert une raison d'actualisation (Proposition 23, Partie I), c'est-à-dire une raison de l'acte d'être (Définition 33). Mais cette raison ne peut être ultimement conditionnée : autrement on retomberait dans une série qui, prise comme totalité,

demeure conditionnée (Propositions 37–38), et l'acte d'être resterait sans fondement (Lemme 8). Donc il faut une cause qui fonde l'acte d'être lui-même : la cause première est cause de l'acte d'être. C.Q.F.D.

Corollaire : La cause première fonde non seulement des changements, mais l'existence.

Scolie : Un élément extrêmement important est à soulever ici, que la causalité en jeu n'est pas celle qui distribue des événements dans le temps, mais celle qui rend possible qu'il y ait, à chaque instant, quelque chose plutôt que rien. Sans cette distinction, la proposition est immédiatement défigurée : on la réduit à l'image d'un artisan qui intervient à un moment donné, puis se retire ; ou bien on la confond avec une cause efficiente parmi d'autres, située dans la succession. Or l'acte d'être ne se comprend pas sur le modèle du commencement temporel. Car produire un changement, c'est faire passer un étant de l'état A à l'état B : cela suppose déjà un étant qui est. Mais causer l'acte d'être, c'est autre chose : c'est rendre raison du fait même que l'étant est, plutôt que de n'être pas. Cette causalité ne s'ajoute donc pas aux causes secondes : elle les précède en droit, en tant qu'elle fonde la possibilité même qu'il y ait des causes, des effets, des lois, et une série. Dès lors, la dépendance dont il s'agit n'est pas de type chronologique mais ontologique. Elle ne s'exprime pas comme "il y avait d'abord Dieu, puis le monde", mais comme : le monde, en tant qu'il est contingent, n'est pas en possession de son être ; il le reçoit. Cette réception n'est pas un événement du passé : elle est la structure même du contingent. Ainsi, la création, au sens métaphysique, n'est pas seulement l'instauration initiale d'une série, mais la donation de l'être comme tel. Et cette donation n'est pas "répétée" dans le

temps comme une action successive : elle est la condition permanente sans laquelle aucun instant ne serait.

C'est ici que la notion de participation reçoit sa nécessité : le contingent n'est pas l'être, il a l'être ; il ne l'a pas par soi, il l'a par autre. L'être du Conditionné est donc un être participé, dérivé, dépendant. Dire que la cause première est cause de l'acte d'être signifie exactement ceci : l'étant contingent ne se tient pas sur son propre fond ; son existence est un don, non une propriété originaire. Mais une objection surgit aussitôt : si Dieu cause l'acte d'être, ne devient-il pas dépendant du monde, comme si son acte causal devait être exercé pour qu'il soit pleinement ce qu'il est ? C'est ici qu'il faut frapper nettement : la dépendance n'est pas réciproque. Dieu ne "devient pas Dieu" en créant ; il est Dieu en tant qu'il est nécessaire par soi. S'il lui fallait créer pour être ce qu'il est, il serait déterminé par une fin externe, donc conditionné, donc non-Dieu. Ainsi, la création ne répond pas à un manque du Principe : elle répond au manque du Conditionné. En termes rigoureux : le Principe ne crée pas pour compléter son être, mais parce que la puissance de donner n'est pas indigence ; elle est surabondance. Ce qui est absolument Inconditionné n'a pas besoin d'un autre pour être ; il peut donc communiquer l'être sans s'augmenter et sans se modifier. Créer n'est pas pour lui acquérir, mais faire être. C'est pourquoi il n'y a aucune contradiction à ce que la cause première fonde l'acte d'être des contingents tout en demeurant absolument indépendante : elle donne sans recevoir, elle fonde sans être fondée.

On voit alors la conclusion : la cause première n'est pas une cause située au commencement, mais la source de l'être en tant qu'être. Elle ne concurrence pas les causes

secondes, car celles-ci jouent dans l'ordre des mutations, tandis qu'elle joue dans l'ordre de la donation ontologique. Elle est cause non d'un événement premier, mais de la dépendance totale des étants contingents à l'égard de l'Être par soi. Et c'est en ce sens que l'acte d'être, loin d'être un simple fait, est l'effet le plus radical : celui dont dépend tout le reste.

Proposition 43 : La cause première est nécessaire par soi.

Démonstration. Supposons la cause première contingente. Alors, pouvant ne pas être, elle serait conditionnée quant à l'existence (Proposition 26, Partie I) et dépendrait d'autre chose pour être. Mais dépendre d'autre chose pour être cause contredit la définition de cause première (Définition 31). Donc la cause première n'est pas contingente : elle est nécessaire par soi (Définition 18, Partie I). C.Q.F.D.

Corollaire : La raison dernière ne peut manquer d'être.

Proposition 44 : La cause première est simple.

Démonstration. Supposons la cause première composée. Être composé, c'est dépendre réellement d'éléments et d'un principe d'unité qui fait que les éléments constituent ce tout. Cette dépendance constitue une condition quant à l'être ou quant à la puissance : la cause composée n'est pas par soi sous le rapport de sa constitution. Or l'Inconditionné est précisément ce qui n'est déterminé par

autre chose ni quant à l'existence ni quant à la puissance (Définition 32). Donc une cause première composée serait conditionnée, ce qui contredit son statut. Ainsi la cause première est simple. C.Q.F.D.

Corollaire : La cause première n'admet pas de composition réelle.

Proposition 45 : La cause première est une.

Démonstration. Supposons plusieurs causes premières. Il faut alors un principe de distinction : chacune doit être « cette » cause et non « l'autre ». Or toute distinction réelle requiert une détermination ; si cette détermination est interne, elle limite chacune par rapport à l'autre, et une limitation appelle un principe par lequel elle est telle et non autrement, réintroduisant une dépendance explicative ; si la détermination est externe, elle est relationnelle, et la détermination par relation implique, pour être ce qu'elle est, la référence à autre chose, donc une dépendance incompatible avec le caractère « ne dépend d'aucun autre pour être cause » (Définition 31). Dans les deux cas, la multiplicité réintroduit le Conditionné au cœur du fondement. Donc la cause première ne peut être multiple : elle est une. C.Q.F.D.

Corollaire : L'unité du fondement est requise pour éviter la dépendance.

Scolie : L'unité ici démontrée ne vaut pas seulement comme conclusion interne à l'enchaînement des raisons ; elle manifeste une exigence plus générale de la pensée

métaphysique : le fondement, pour fonder, doit être sans composition, sans partage et sans "extérieur" à partir duquel il recevrait sa détermination. Car une pluralité au rang du premier ne peut être posée qu'au prix d'un principe de distinction ; et ce principe, dès qu'il est admis, est plus originaire que ce qu'il distingue, ou bien il est commun aux distingués et les rend dépendants de ce commun. Ainsi la multiplicité au principe n'est jamais primitive : elle reconduit soit à une unité antérieure, soit à une limitation, donc à une condition, donc à l'ordre du dérivé. C'est pourquoi, dans une perspective que l'on peut dire guénonienne au sens strict (et non syncrétiste), l'affirmation de l'Un principiel se reconnaît comme un invariant des doctrines de sommet : non pas comme un "accord historique" entre religions, mais comme la signature logique du non-conditionné. Il ne s'agit pas d'un monothéisme au sens confessionnel immédiat, ni d'un simple unitarisme numérique ; il s'agit d'une unité métaphysique : l'Un en tant qu'il exclut toute composition, toute corrélation constitutive, toute partition réelle, et qu'il se tient au-delà des déterminations par lesquelles se distribuent les étants. Dès lors, la diversité des noms, des symboles et des formulations ne touche pas nécessairement le point visé, pour autant qu'elle conserve l'asymétrie radicale entre Principe et dérivé : l'Un n'est pas un élément du monde, ni une totalité englobante au sens d'une somme, mais la source même de toute possibilité d'être et d'ordre.

On comprend alors le critère décisif qui sépare l'unité principielle de ses contrefaçons : dès qu'on fait de l'Un un terme opposé à d'autres, ou un membre d'un ensemble, ou une totalité composée de parties, on l'a déjà fait entrer dans le champ des conditions. L'unité première, au contraire, ne concurrence rien ; elle ne se partage pas ; elle ne se

dédouble pas ; elle ne s'ajoute pas aux choses ; elle est ce par quoi il y a des choses et par quoi elles sont intelligibles comme dépendantes. De là suit une règle d'interprétation des traditions : elles ne convergent pas par mélange, mais par hauteur, lorsque leurs doctrines ultimes visent le même caractère d'inconditionnalité :

- Il faut distinguer l'unité métaphysique de l'unité numérique, qui est déjà une détermination parmi d'autres ;
- Il faut distinguer l'unité principielle du monisme cosmologique, qui confond l'Un avec la totalité du monde ;
- Il faut distinguer l'universalité principielle d'un œcuménisme de surface, qui identifie des langages sans examiner leur concept du non-conditionné ;

Ainsi, loin d'être un motif d'indifférence doctrinale, l'unité du fondement devient un principe de discernement : est réellement "tradition de sommet" toute voie qui, sous des formes propres, maintient l'absolue primauté de l'Un non conditionné sur tout multiple, et qui refuse de placer au principe une pluralité qui demanderait encore sa raison.

Proposition 46 : La cause première est le Principe, ou l'Inconditionné.

Démonstration. Est Principe ce qui est premier dans l'ordre du fondement et ne dépend d'aucun autre pour être cause (Définitions 31–32). Or la cause première satisfait ces conditions (Proposition 40 et son corollaire). Donc la

cause première est le Principe, ou l'Inconditionné. C.Q.F.D.

Scolie : On objecte souvent que poser le Principe, c'est introduire un agent concurrent des causes physiques. Mais l'objection suppose que fonder et mécaniser soient du même ordre. La science ordonne les phénomènes selon des lois et des dépendances ; elle ne fonde pas le fait qu'il y ait des phénomènes, des lois, ni même un ordre intelligible. Le Principe n'entre donc pas dans la chaîne comme une cause parmi les causes : il est ce par quoi il y a une chaîne, et ce par quoi une loi peut être loi. Dire qu'il concurrence la science revient à soutenir que le fondement concurrence ce qu'il fonde, comme si l'axiome concurrençait le théorème, ou comme si l'être concurrençait l'étant. La cause première ne retire rien aux causes secondes : elle leur donne leur possibilité.

II.2. Le Logos

Définitions

Définition 34 : Intelligibilité.

J'entends par intelligibilité ce par quoi un étant peut être compris, c'est-à-dire ce par quoi il est susceptible d'une raison.

Définition 35 : Loi.

J'entends par loi une intelligibilité stabilisée : un ordre constant selon lequel des déterminations se rapportent entre elles.

Définition 36 : Structure.

J'entends par structure l'ordre interne selon lequel une multiplicité est unifiée et déterminée.

Définition 37 : Forme.

J'entends par forme le Principe de détermination par lequel une chose est telle plutôt qu'autre.

Définition 38 : Mesure.

J'entends par mesure l'opération par laquelle une détermination est rapportée à une unité selon un calcul.

Définition 39 : Mathématisabilité.

J'entends par mathématisabilité le fait qu'un ordre de déterminations puisse être exprimé adéquatement par des relations formelles.

Définition 40 : Vérité.

J'entends par vérité non un état psychologique, mais la normativité de l'intelligible : ce qui distingue le conforme à l'être de ce qui ne l'est pas.

Définition 41 : Logos.

J'entends par Logos l'Intelligence principielle par laquelle l'être est intelligible, et selon laquelle l'ordre du réel est possible.

Axiome

Axiome 10 : Il n'y a pas de loi sans ordre.

Axiome 11 : Il n'y a pas d'ordre sans détermination.

Axiome 12 : Il n'y a pas de mesure sans unité.

Axiome 13 : Il n'y a pas d'unité de mesure sans forme.

Lemmes

Lemme 9 : La loi n'est pas un fait répété, mais une raison d'ordre.

Démonstration. Une répétition est un fait itérable ; une loi, au contraire, est ce par quoi une multiplicité de faits est comprise comme ordonnée selon un même principe. Si la loi n'était qu'un fait, elle ne pourrait fonder la distinction entre ce qui est conforme à l'ordre et ce qui ne l'est pas ; elle serait un événement parmi d'autres, donc impuissante à normer. Ainsi, la loi appartient à l'ordre de l'intelligible, non à celui du fait brut.

Lemme 10 : Toute mesure suppose déjà un invariant déterminé.

Démonstration. Mesurer consiste à rapporter une grandeur à une unité. Mais l'unité n'est unité que si elle demeure la même à travers les cas ; elle est donc un invariant. Or un invariant n'est pas une pure indifférence : il est déterminé comme ce qui demeure identique sous un rapport. Cette détermination est une forme (au sens de Définition 37). Donc la mesure présuppose forme et détermination.

Lemme 11 : Réduire le vrai à un fait supprime la normativité du vrai.

Démonstration. Un fait est ce qui est. Mais le vrai distingue, de droit, le conforme à l'être du non conforme. Si l'on réduit la vérité à un fait, on supprime la différence normative entre « juger correctement » et « juger incorrectement » : on obtient seulement des états psychologiques ou des occurrences d'énoncés. Donc la

vérité, en tant que vérité, implique une normativité irréductible.

Thèse

Proposition 47 : La loi appartient à l'ordre de l'intelligible et non à celui du simple fait.

Démonstration. La loi est une intelligibilité stabilisée (Définition 35). Or l'intelligible se distingue du simple fait en ce qu'il est susceptible d'être compris, donc fondé par une raison (Définition 34 ; Définition 19, Partie I). Donc la loi appartient à l'ordre de l'intelligible et non à celui du simple fait (Lemme 9). C.Q.F.D.

Corollaire : La loi n'est pas un événement, mais un principe d'ordre des événements.

Proposition 48 : Toute loi suppose une structure.

Démonstration. Une loi est un ordre constant selon lequel des déterminations se rapportent entre elles (Définition 35). Or un rapport constant entre déterminations implique un ordre interne unifiant une multiplicité : c'est une structure (Définition 36). Donc toute loi suppose une structure. C.Q.F.D.

Corollaire : Affirmer une loi, c'est affirmer plus qu'une répétition : c'est affirmer une unité d'ordre.

Proposition 49 : La structure suppose la forme.

Démonstration. Une structure est l'unité déterminée d'une multiplicité (Définition 36). Être déterminé, c'est être tel plutôt qu'autre ; le Principe de cette détermination est la forme (Définition 37). Donc la structure suppose la forme. C.Q.F.D.

Corollaire : L'ordre du monde présuppose un principe de détermination irréductible au défilement des faits.

Proposition 50 : La mesure est un mode de description et non un mode de fondation.

Démonstration. Mesurer, c'est rapporter une détermination à une unité selon un calcul (Définition 38). Une telle opération explicite un "comment" sous un rapport quantifiable ; elle n'expose pas, par elle-même, la raison pour laquelle la chose est, ni pourquoi l'ordre même existe. Or la description énumère des déterminations sans exposer la raison (Définition 21, Partie I), tandis que le fondement vise l'être même (Définition 30, Partie II). Donc la mesure appartient à l'ordre descriptif, non à l'ordre fondatif. C.Q.F.D.

Corollaire : Réduire la raison au mesurable confond description et fondement.

Proposition 51 : La mesure présuppose la forme.

Démonstration. Il n'y a pas de mesure sans unité (Axiome 12). Il n'y a pas d'unité de mesure sans forme (Axiome 13), car l'unité exige un invariant déterminé (Lemme 10). Donc la mesure présuppose la forme. C.Q.F.D.

Corollaire : Le quantifiable présuppose l'intelligible.

Proposition 52 : La mathématisabilité du monde manifeste une structure réelle.

Démonstration. La mathématisabilité est l'aptitude d'un ordre à être exprimé adéquatement par des relations formelles (Définition 39). Or une expression adéquate n'est pas une projection arbitraire : elle requiert une correspondance stable entre la forme des relations et l'ordre des déterminations. Cette correspondance signale donc une structure (Définition 36) réellement fondée dans l'ordre des phénomènes, et non une fiction sans prise. Donc la mathématisabilité manifeste une structure réelle. C.Q.F.D.

Corollaire : L'accord du réel et du calcul révèle une affinité de l'être et de l'intelligible.

Scolie : Il faut ici prévenir une objection classique, presque réflexe dans l'épistémologie moderne : la mathématisation ne révélerait aucune structure réelle ; elle ne ferait que refléter l'ordre que l'esprit impose au chaos. Ainsi, l'efficacité des mathématiques serait une pure réussite instrumentale : un langage commode, sans portée

ontologique. Cette objection paraît prudente ; elle est en réalité instable, et elle finit par se contredire. Car si les mathématiques n'étaient qu'une projection, leur succès devrait être au mieux local, approximatif, contingent et fragile. Or c'est l'inverse qui frappe : la mathématisabilité du réel n'est pas un simple ajustement subjectif, mais une prise stable sur des régularités indépendantes, susceptible de prédiction, de contrôle, de cumul, et surtout de fécondité inattendue. On rencontre ici ce que Wigner appelait l' « efficacité déraisonnable des mathématiques » : non pas seulement qu'elles décrivent, mais qu'elles atteignent le réel avec une puissance de nécessité surprenante, comme si l'ordre du monde avait déjà une affinité interne avec l'ordre formel. Il faut donc distinguer rigoureusement trois thèses, que l'on confond trop vite :

- Nominalisme : les mathématiques ne sont que des signes utiles, sans réalité propre ;
- Platonisme naïf : les objets mathématiques existent "en soi" dans un ciel séparé, et le monde les copie ;
- Thèse structurale (celle visée ici) : les mathématiques expriment formellement des structures qui sont réellement instanciées dans l'ordre des phénomènes.

La proposition ne requiert ni l'hypothèse d'un monde d'Idées séparées, ni l'illusion subjectiviste d'un ordre entièrement projeté. Elle affirme une chose plus sobre et plus forte : si le calcul s'applique si bien, c'est qu'il y a du calculable. Autrement dit : la formalisation réussit parce qu'elle rencontre une intelligibilité réelle, et non parce qu'elle la fabrique à partir de rien. On objectera : "mais l'esprit sélectionne, simplifie, idéalise". Certes : toute

science opère une abstraction. Mais l'abstraction ne produit pas son objet ; elle isole un rapport. Mesurer un mouvement suppose déjà qu'il y ait un invariant, une répétabilité, une forme. La formalisation mathématique est donc une extraction explicite de l'ordre implicite, non une création ex nihilo d'une structure inexistante. La preuve indirecte est décisive. Si l'ordre mathématique n'était qu'une grille arbitraire :

- On ne comprendrait pas pourquoi certains formalismes, inventés sans intention descriptive, deviennent soudain la clé de phénomènes physiques ;
- On ne comprendrait pas pourquoi l'erreur est possible et rectifiable : car si tout est projection, aucune projection n'est plus "vraie" qu'une autre, seulement plus commode ;
- On ne comprendrait pas pourquoi la prédiction mathématique contraint le réel (expérimentalement) au lieu d'être simplement confirmée a posteriori par ajustement narratif.

Ainsi, la mathématisabilité n'est pas seulement un fait psychologique ("nous aimons les chiffres"), mais un indice ontologique : elle révèle que le réel n'est pas un pur donné opaque, mais un ordre structurable, c'est-à-dire susceptible d'être saisi selon des relations nécessaires. Il faut alors préciser le point subtil : la structure n'est pas dans les mathématiques comme dans un réservoir, et elle n'est pas inventée par l'esprit comme un récit. Elle est ce troisième terme : une forme réelle du rapport, qu'un langage formel

est capable d'exprimer. Autrement dit, la mathématique est la grammaire possible d'un réel déjà grammatical.

On voit dès lors pourquoi la critique "c'est nous qui projetons" est insuffisante. Projeter, c'est imposer une forme sans garantie de conformité ; or la science ne se contente pas d'imposer, elle rencontre résistance, contrainte, vérification. La projection libre n'explique pas l'ajustement nécessaire.

Enfin, cette question touche un nerf métaphysique : ou bien la correspondance entre le réel et les mathématiques est un miracle brut, c'est-à-dire un hasard gigantesque sans raison ; ou bien elle est signe que le monde est, en son fond, compatible avec l'intelligible. Mais dès lors que l'on refuse le fait brut comme refuge (Partie I), la seconde voie s'impose : la mathématisabilité manifeste une structure réelle, et cette structure renvoie ultimement à une source intelligible de l'ordre, c'est-à-dire au Logos. Ainsi, l'efficacité des mathématiques n'est pas un confort pédagogique : elle est une trace métaphysique. Elle témoigne que le réel n'est pas seulement là, mais qu'il est ordonné, et ordonné de telle sorte que la raison peut y habiter sans délire.

Proposition 53 : La vérité est une normativité irréductible.

Démonstration. La vérité distingue le conforme à l'être de ce qui ne l'est pas (Définition 40). Or distinguer le conforme et le non conforme implique une norme, non un fait supplémentaire : autrement, l'erreur ne serait qu'un fait

parmi d'autres, sans différence de droit. Donc la vérité est une normativité irréductible (Lemme 11). C.Q.F.D.

Corollaire : Réduire la vérité à un fait supprime la distinction du vrai et du faux.

Proposition 54 : Sans normativité de la vérité, il n'y a pas de science.

Démonstration. La science prétend énoncer des propositions vraies. Si la vérité n'était qu'un fait parmi d'autres, aucune différence normative ne subsisterait entre connaître et se tromper ; la "science" deviendrait un simple inventaire d'énoncés produits. Donc l'entreprise scientifique présuppose la normativité de la vérité (Proposition 53). C.Q.F.D.

Corollaire : Le discours scientifique présuppose ce qu'il ne mesure pas : la norme du vrai.

Scolie : Il faut ici établir avec toute la rigueur requise que la vérité n'est pas un "fait" de plus dans le monde, mais une norme : elle ne décrit pas seulement ce qui arrive, elle prescrit ce qui doit être pensé pour être conforme à l'être. On peut supporter mille confusions ; celle-ci est mortelle, car elle détruit la possibilité même de la science tout en conservant son vocabulaire comme une coquille vide. On dira : "la vérité est un phénomène naturel : état neuronal, produit évolutif, convention sociale, outil pragmatique". Mais toute tentative de naturaliser le vrai ou de le réduire à l'utile commet une erreur de catégorie : elle transforme la relation normative "il faut juger ainsi, parce que cela est"

en une relation causale “il se trouve que nous jugeons ainsi”. Or ces deux propositions n’appartiennent pas au même ordre. Car la science ne se contente pas de constater que certains énoncés existent. Elle distingue, de droit, ceux qui sont vrais et ceux qui sont faux. Et cette distinction n’est pas une préférence psychologique : c’est une exigence qui prétend valoir universellement. Là est le point décisif : si le vrai n’est qu’un fait, l’erreur devient impossible en tant qu’erreur ; elle n’est plus qu’un fait concurrent. Et alors, parler de “science” n’est plus parler d’une recherche de la vérité, mais d’une production d’énoncés parmi d’autres productions. Ainsi, si l’on réduit le vrai à un événement neurophysiologique, on obtient ceci : des états neuronaux se produisent. Mais d’un état neuronal on ne tire pas sa valeur normative. Qu’un cerveau émette un jugement n’explique pas pourquoi ce jugement est tenu pour valide, ni pourquoi un autre jugement est déclaré invalide. La causalité neuronale explique l’occurrence du jugement ; elle n’explique pas la justification. L’écart entre “ce qui cause ma croyance” et “ce qui rend ma croyance vraie” est radical. Le premier est un fait ; le second est un droit. Il faut donc distinguer, sans relâche :

- Genèse d’un énoncé : comment il apparaît (psychologie, sociologie, neurologie) ;
- Validité d’un énoncé : pourquoi il doit être tenu pour vrai.

Confondre les deux, c’est faire disparaître la science sous les dehors de la science. La même critique vaut contre le pragmatisme : “est vrai ce qui marche”. Mais “marcher” signifie : produire des effets attendus, être utile, être opératoire. Or l’utile n’est pas le vrai ; il le présuppose.

Pour dire qu'une théorie "marche", il faut déjà admettre qu'il y a des critères corrects de réussite, donc une distinction normative entre réussite réelle et illusion de réussite. Même l'ingénierie, qui semble purement instrumentale, repose sur une idée de conformité : cela réussit parce que cela correspond à la structure réelle du problème, non parce que nous l'aimons. Une efficacité totalement déliée du vrai serait indistinguable d'un heureux hasard répété, et le hasard répété, précisément, est ce que la science refuse de prendre comme ultime.

Le réductionnisme neurobiologique, quant à lui, se condamne plus profondément encore : il se détruit performativement. Car affirmer "la vérité n'est qu'un effet neuronal" se présente comme une proposition… vraie. Mais si elle n'est qu'un effet, elle ne vaut pas plus qu'une hallucination. Il faudrait alors dire : "cette phrase m'arrive", non "cette phrase est vraie". La thèse naturalisante use du concept de vérité pour abolir la vérité : elle vit de ce qu'elle nie. C'est ici un point de guerre : toute négation de la normativité du vrai est une auto-contradiction pratique, car elle prétend être vraie. Dès lors, on comprend pourquoi la science est impossible sans normativité. La science n'est pas un ensemble de modèles utiles ; elle est un ordre de propositions qui prétendent être vraies indépendamment de nos intérêts. Elle exige :

- Une différence de droit entre connaître et se tromper ;
- Une obligation rationnelle d'assentir à l'argument valide ;
- Une possibilité d'être corrigé par le réel, c'est-à-dire par ce qui n'est pas l'opinion.

Sans normativité, tout cela s'effondre : il n'y a plus que des discours en concurrence, chacun expliqué par des causes. On pourra encore décrire des comportements, prédire des réactions, manipuler des systèmes ; mais on ne pourra plus dire "nous savons". La science deviendra un naturalisme narratif : une sociologie des laboratoires, sans vérité. On voit alors l'enjeu métaphysique : le vrai n'est pas une propriété ajoutée aux faits comme une couleur ; il est une structure normative de l'intelligible. Et si la vérité est normative, c'est que l'être lui-même est intelligible selon une mesure qui dépasse nos humeurs. Ainsi, l'idée même de science renvoie déjà au Logos : il faut que le réel soit tel qu'il puisse obliger l'esprit, c'est-à-dire qu'il puisse imposer une norme au jugement. Sinon, la raison n'est qu'un bruit. En ce sens, cette proposition n'est pas un détail épistémologique : elle est la charnière entre métaphysique et science. Sauver la vérité comme norme, c'est sauver la possibilité même d'une intelligence du réel. Sans cela, il ne reste pas une pensée "plus moderne", mais une pensée qui a aboli la différence entre penser et subir.

Proposition 55 : L'intelligibilité du monde exige que le Principe soit intelligence.

Démonstration. Le monde est intelligible en tant qu'il est ordonné selon des lois (Propositions 47–48). Or la loi relève de l'intelligible comme raison d'ordre, non comme fait (Proposition 47). La raison dernière, en tant que fondement, ne peut supposer l'intelligible qu'elle prétend fonder, sous peine d'inadéquation et de circularité (Axiome 9) : elle doit contenir en source ce par quoi l'ordre

est possible. Donc le Principe, en tant que fondement de l'ordre intelligible, est intelligence. C.Q.F.D.

Corollaire : Le fondement n'est pas seulement puissance d'être, mais puissance de raison.

Scolie : On objecte ici presque toujours de la même manière : l'intelligibilité du monde n'exige pas une intelligence fondatrice ; il suffit d'une structure impersonnelle.

Autrement dit, l'ordre serait intelligible sans que son principe soit intelligent. On croit ainsi éviter toute conclusion métaphysique forte en réduisant l'intelligibilité à une "forme" neutre, comme si la raison pouvait demeurer suspendue dans un monde sans source rationnelle. Mais cette objection tient par une équivoque. Car il y a deux sens de l'ordre :

1. Ordre-fait, simple régularité constatée : "cela se répète ainsi" ;
2. Ordre-raison, intelligibilité normative : "cela est tel selon une loi", c'est-à-dire selon un principe qui détermine ce qui doit suivre de quoi.

Or la loi, au sens propre, n'est pas le premier. La loi n'est pas une répétition observée : elle est ce par quoi une répétition est comprise comme nécessaire sous un rapport. Une régularité peut être constatée ; une loi, elle, implique déjà la distinction du conforme et du non conforme, du correct et de l'erroné, du possible et de l'impossible dans l'ordre du réel. C'est pourquoi réduire la loi à une "structure impersonnelle", c'est en vérité réduire la loi à un fait ; et réduire la loi à un fait, c'est supprimer sa dignité de

loi. Ce n'est pas éviter la conclusion : c'est mutiler le concept. Car si l'intelligibilité du monde est réelle, elle n'est pas seulement lisible pour une intelligence ; elle est constitutive du réel comme ordonné. Le monde n'est pas un chaos auquel l'esprit impose après coup ses catégories : il est donné comme un ordre dans lequel l'esprit reconnaît des raisons. Mais une raison, en tant que raison, n'est pas une pierre : c'est une forme d'intelligibilité, c'est-à-dire un principe qui, de droit, rend compte, décide, fonde. Ainsi, lorsque l'on dit : "il suffit d'une structure", on doit choisir : ou bien cette structure n'est qu'un fait brut : alors elle n'explique rien, elle est seulement un "il y a", et l'on retombe dans l'arbitraire que toute métaphysique refuse ; ou bien cette structure est une raison d'ordre : alors elle possède déjà, au moins formellement, ce qui définit l'intelligence, à savoir la capacité de produire de l'intelligible. Il n'y a pas de troisième terme stable. Une structure qui fonde la raison sans être elle-même rationnelle est une contradiction déguisée : elle veut donner l'intelligible sans contenir l'intelligible en source.

On demande au Principe d'expliquer la loi tout en lui refusant ce qui seul rend possible le statut de loi : la rationalité. Il faut donc dire nettement : l'intelligibilité ne peut être un simple produit secondaire du réel. Car si elle n'est pas première en source, elle devient accidentelle, et alors la pensée du vrai perd tout droit, n'étant plus qu'une adaptation utile à un chaos sous-jacent. Mais si le vrai n'a pas droit, la science elle-même perd sa normativité : elle n'est plus connaissance, mais production de modèles efficaces. Or l'entreprise scientifique, en tant qu'elle prétend au vrai, suppose que le monde soit, en lui-même, susceptible de vérité.

Dès lors, la conclusion est sans appel : si le monde est intelligible non par convention mais par structure réelle, et si le Principe est raison dernière, alors le Principe doit être intelligence, non comme un esprit humain projeté, mais comme puissance principielle de raison : le monde est ordonné parce que son fond est Logos.

Proposition 56 : Le Principe comme Intelligence est le Logos.

Démonstration. Le Logos est l'Intelligence principielle par laquelle l'être est intelligible (Définition 41). Or le Principe, cause première, fonde l'acte d'être (Proposition 42) et, pour fonder l'ordre intelligible, doit être intelligence (Proposition 55). Donc le Principe comme Intelligence est le Logos. C.Q.F.D.

II.3. La grande Déviation : Qualité et Quantité

Définitions

Définition 42 : Qualité.

J'entends par qualité ce par quoi un étant est tel qu'il est : sa détermination positive selon une forme, un ordre et un degré de perfection.

Définition 43 : Quantité.

J'entends par quantité ce selon quoi un étant est comparable par le plus et le moins, c'est-à-dire ce qui se prête à la mesure par une unité, et par conséquent à l'extension et au calcul.

Définition 44 : Unicité.

J'entends par unicité la propriété métaphysique par laquelle un étant est irréductiblement un, c'est-à-dire identique à soi dans son acte d'être, et incommunicable en tant que ce même étant, de sorte qu'il ne peut être multiplié ni remplacé sans perdre ce qu'il est.

Définition 45 : Détermination.

J'entends par détermination le fait pour une chose d'être inscrite dans un ordre défini telle qu'elle est.

Définition 46 : Extension.

J’entends par extension la détermination selon laquelle une chose est hors d’une autre et se présente comme divisible en parties.

Définition 47 : Homogénéité.

J’entends par homogénéité la propriété selon laquelle des parties sont de même nature au regard de la mesure, de sorte que l’une peut être substituée à l’autre sans changement de type.

Définition 48 : Divisibilité.

J’entends par divisibilité la possibilité de décomposer une grandeur en parties extérieures les unes aux autres.

Définition 49 : Comparaison

J’entends par comparaison l’opération de l’intellect par laquelle deux étants, ou deux déterminations d’un même étant, sont rapportés à un même principe (unité, règle, fin ou raison), afin d’en établir l’accord ou la différence, la priorité ou la dépendance.

Définition 50 : Intensité ontologique.

J’entends par intensité ontologique le degré selon lequel un étant possède de la réalité : la densité d’être qu’il a par sa forme.

Définition 51 : Hiérarchie.

J'entends par hiérarchie l'ordre des degrés de réalité, selon lequel les étants se rapportent au Principe avec plus ou moins de proximité et de perfection.

Définition 52 : Vertical.

J'entends par vertical la dimension hiérarchique du réel : l'ordre des intensités ontologiques et des fins, irréductible à la juxtaposition des grandeurs.

Axiomes

Axiome 15 : Toute unité de mesure suppose un invariant.

Axiome 16 : Tout invariant suppose une forme.

Axiome 17 : Toute comparaison quantitative suppose homogénéité.

Axiome 18 : La forme est une détermination et non une grandeur.

Axiome 19 : L'ordre de l'intelligible fonde l'ordre du mesurable.

Lemmes

Lemme 12 : Le mesurable présuppose la détermination, non l'inverse.

Démonstration. Pour mesurer, il faut savoir quoi mesurer : il faut que l'objet soit déterminé sous un rapport donné. La mesure vient donc après la détermination ; elle exprime la détermination sous forme de grandeur, elle ne la produit pas.

Lemme 13 : L'homogénéité est une condition logique du calcul, non un trait ultime du réel.

Démonstration. Comparer quantitativement exige la substituabilité des parties sous une même unité (Définition 47), donc une indifférence qualitative sous ce rapport. Or cette indifférence n'est pas ontologique mais méthodique : elle suspend ce qui, dans l'étant, constitue son unicité (Définition 44), c'est-à-dire le fait d'être ce même étant, irréductible et non interchangeable. Ainsi, l'homogénéité dit ce que le calcul requiert pour opérer, mais elle ne dit pas ce que l'être est exhaustivement, puisque l'être, en tant qu'il est, est d'abord déterminé par son unicité plutôt que par sa substituabilité.

Lemme 14 : Il existe un "plus et moins" de perfection qui n'est pas un "plus et moins" de mesure.

Démonstration. Le plus et moins de mesure compare des grandeurs homogènes ; le plus et moins de perfection compare des formes selon leur ordre interne, leur unité, leur richesse, leur puissance d'expression. Ce second "plus et moins" relève de la qualité et de l'intensité d'être, non d'un découpage extensif en parties comparables.

Thèse

Proposition 57 : La quantité est seconde par rapport à la qualité.

Démonstration. La quantité se manifeste comme mesurable (Définition 43). Or toute mesure suppose une unité (Axiome 12), l'unité suppose un invariant (Axiome 15), l'invariant suppose une forme (Axiome 16). Donc la quantité, en tant que mesurable, présuppose la forme. Mais la forme appartient à l'ordre de la qualité, puisqu'elle est détermination positive de l'être (Définitions 42 et 44). Donc la quantité est seconde par rapport à la qualité. C.Q.F.D.

Scolie : La réduction du réel au quantifiable est devenue, comme cela a déjà été abordé ici, un paradigme aussi vide que, hélas, dominant. C'est exactement ce que René Guénon a nommé le règne de la Quantité : non pas l'usage légitime du nombre, mais son absolutisation, c'est-à-dire sa prétention à épuiser l'être. Car mesurer n'est pas connaître l'être en tant qu'être. Mesurer, c'est comparer des grandeurs homogènes selon une unité. Or cette opération, par structure, suppose déjà ce qu'elle ne peut produire : la détermination. Il faut savoir quoi mesurer. Et savoir quoi mesurer, c'est avoir déjà saisi une forme : une unité intelligible, un trait invariant, un "ceci" plutôt qu'un "cela". Le quantitatif ne naît donc pas d'une pure neutralité : il naît d'une sélection, d'une abstraction, d'une réduction méthodique de l'étant à ce qui est substituable, divisible, homogène. On ne mesure qu'en mettant hors jeu l'unicité qualitative. Ainsi, la quantité est seconde, parce qu'elle est

dérivée d'une opération qui présuppose la forme. C'est ici que le scientisme se trahit. Il affirme : "seul le quantifiable est réel". Mais qu'est-ce que cela veut dire ? Deux choses, dont l'une est triviale et l'autre fausse :

- Triviale : la science moderne, en tant que science physico-mathématique, progresse par quantification ;
- Fausse : donc ce qui n'est pas quantifiable n'est pas réel.

Le passage de l'une à l'autre est un saut illégitime : il transforme une méthode en ontologie. On confond la condition de possibilité de certains discours scientifiques avec la structure entière de l'être. Or la science quantitative ne décrit pas l'être en sa totalité ; elle décrit l'être sous le rapport de l'extension et de la mesure. Et ce rapport, précisément, n'est pas premier. René Guénon l'a formulé avec une sévérité salutaire : la modernité substitue au primat de la qualité (forme, essence, degré, hiérarchie) le primat de la quantité (extension, nombre, addition, égalisation). Le réel se trouve alors compris comme "ce qui se compte", et tout ce qui ne se compte pas est relégué dans l'ombre : finalité, ordre des perfections, intensité d'être, normativité du vrai, dignité du singulier. Cette dégradation n'est pas seulement intellectuelle ; elle est spirituelle : elle abolit le vertical, c'est-à-dire l'ordre des degrés, au profit d'un horizontal où il n'y a plus que du plus et du moins.

Mais il faut frapper au point exact : la quantité ne se tient pas seule. Elle n'est pas l'ultime ; elle est un sous-produit de l'intelligible. Car toute quantification requiert :

- Une unité (sans quoi aucun "combien") ;

- Un invariant (sans quoi aucune unité stable) ;
- Une forme (sans quoi aucun invariant déterminé).

Autrement dit : la quantité suppose déjà ce que Guénon appelle la qualité au sens métaphysique, non pas le ressenti, mais la détermination formelle. En abolissant la forme au profit du nombre, le scientisme scie donc la branche sur laquelle la science est assise : car le calcul ne vaut que parce que le réel est déjà structuré.

On peut ici répondre à l'objection moderne la plus fréquente : "mais la forme n'est-elle pas, au fond, de l'information ?" Très bien : il faut alors parler d'information, mais rigoureusement. L'information n'est pas d'abord quantité ; elle est structure. Elle signifie : configuration, ordre, différence pertinente. Or une différence pertinente est déjà qualitative : elle suppose une distinction de forme, une détermination, un code. La quantité peut mesurer des bits ; mais le bit n'est bit que dans une structure interprétable. Sans forme, l'information n'est rien : elle devient bruit. Ainsi, loin de sauver le scientisme, le vocabulaire informationnel confirme la priorité de la forme : l'information est la forme sous l'aspect de communicabilité. Le scientisme, au fond, veut ceci : substituer au Logos une arithmétique. Il veut un monde où l'intelligible serait produit par le calcul, et non l'inverse. Mais cela est impossible : le calcul est une syntaxe ; il suppose un ordre préalable pour signifier. Ce que la mathématisation du monde manifeste n'est pas que le monde est "du nombre" : c'est que le monde est mesurable parce qu'il est ordonné. La mesurabilité est un signe ; elle n'est pas la source. Ainsi, la proposition

présente ne vise pas à limiter la science ; elle vise à la sauver contre son idéologie. Car quand l'esprit moderne dit : "seul le quantifiable est réel", il ne fait pas un acte scientifique : il fait un acte dogmatique. Il substitue à l'être une méthode. Il confond l'accès avec l'objet. Et il finit, selon la prédiction guénonienne, par produire une civilisation où tout ce qui vaut se compte, et où tout ce qui ne se compte pas ne vaut plus.

De ce fait, la quantité est réelle, mais subordonnée. Elle décrit un aspect dérivé de l'être : l'être selon l'extension, la comparabilité, la divisibilité. La qualité, au contraire, exprime l'être selon la forme, l'unité interne, la détermination, l'intensité. Le réel n'est pas "moins scientifique" lorsqu'on rétablit cette hiérarchie : il est plus intelligible. Car l'ultime n'est pas ce qui se mesure ; l'ultime est ce qui rend la mesure possible !

Proposition 58 : La quantité relève de l'extension, de l'homogénéité et de la divisibilité.

Démonstration. La quantité, comme mesurable, exige une grandeur rapportable à une unité (Définitions 43 et 49). Dans l'ordre de l'extension, une grandeur est divisible en parties extérieures (Définitions 46 et 48). Et pour être comparées par une même unité, ces parties doivent être homogènes (Axiome 17 ; Définition 47). Donc la quantité relève de l'extension, de l'homogénéité et de la divisibilité. C.Q.F.D.

Corollaire : La quantité est indifférente, en tant que quantité, à la détermination interne.

Proposition 59 : La qualité est liée à la forme, à la détermination et à l'ordre.

Démonstration. La qualité est ce par quoi un étant est tel qu'il est (Définition 42). Être tel, c'est être déterminé (Définition 45). Le Principe de détermination interne est la forme (Définition 37). Et la forme institue un ordre interne des traits et des opérations de l'étant, puisqu'elle unifie une multiplicité sous une même nature. Donc la qualité est liée à la forme, à la détermination et à l'ordre. C.Q.F.D.

Proposition 60 : La quantité, prise comme critère du réel, confond description et fondation.

Démonstration. La quantité se donne par la mesure (Définitions 43 et 49). Or la mesure est un mode de description : elle exprime un "comment" calculable, non la raison de l'être (Proposition 50, Partie II ; Propositions 29 et 33, Partie I). Prendre la quantité comme critère du réel, c'est donc transformer un instrument descriptif en principe fondatif : erreur de catégorie. C.Q.F.D.

Proposition 61 : L'intensité ontologique n'est pas une grandeur quantitative.

Démonstration. L'intensité ontologique est un degré de réalité selon la forme (Définition 50). Une grandeur quantitative est comparable par le plus et le moins au

moyen d'une unité homogène (Définition 43 ; Axiome 17). Or le degré de réalité dépend de la perfection formelle et de l'ordre interne, non d'une homogénéité de parties substituables (Lemme 14). Donc l'intensité ontologique n'est pas une grandeur quantitative. C.Q.F.D.

Corollaire : Il y a du plus et du moins dans l'être qui n'est pas du plus et du moins de mesure.

Proposition 62 : La hiérarchie est un ordre qualitatif.

Démonstration. La hiérarchie ordonne selon des degrés de réalité et de perfection (Définition 51). Ces degrés relèvent de l'intensité ontologique (Définition 50), laquelle n'est pas quantitative (Proposition 61). Donc la hiérarchie est un ordre qualitatif. C.Q.F.D.

Proposition 63 : Le vertical est irréductible à l'horizontal.

Démonstration. Le vertical est l'ordre hiérarchique des intensités d'être et des fins (Définition 52). L'horizontal est l'ordre des grandeurs mesurables dans l'extension (Définitions 43 et 46). Or l'ordre hiérarchique est un ordre de perfection et de fin, non de juxtaposition et de mesure (Proposition 62). Donc le vertical est irréductible à l'horizontal. C.Q.F.D.

Proposition 64 : Le règne du quantitatif implique la perte du vertical.

Démonstration. Si le quantitatif règne, il devient norme du réel. Or le quantitatif est indifférent aux degrés d'être, puisqu'il compare des grandeurs homogènes (Proposition 58 ; Lemme 13). Donc l'ordre hiérarchique des perfections et des fins est nié, oublié, ou réputé illusoire. Ainsi le règne du quantitatif implique la perte du vertical. C.Q.F.D.

Corollaire : Lorsque la quantité devient souveraine, la hiérarchie est réduite à de simples différences de plus et de moins.

Proposition 65 : Absolutiser la quantité, c'est absolutiser un dérivé.

Démonstration. La quantité est seconde par rapport à la qualité (Proposition 57). Donc elle dépend, dans son intelligibilité même, de ce qu'elle présuppose (forme, détermination, unité). Absolutiser ce qui est second, c'est lui attribuer le statut du fondement : c'est faire du dérivé la source. Donc absolutiser la quantité, c'est absolutiser un dérivé. C.Q.F.D.

Proposition 66 : Le pseudo-retour au qualitatif dissout la forme.

Démonstration. La qualité vraie est détermination par forme et ordre (Proposition 59). Or le pseudo-retour au

qualitatif exalte l'indistinct, le vécu sans concept, ou l'ineffable comme tel, c'est-à-dire refuse la détermination (Définition 45). Mais refuser la détermination revient à refuser la forme (Définition 37). Donc le pseudo-retour au qualitatif dissout la forme. C.Q.F.D.

Corollaire : Ce qui se dit qualitatif sans forme n'est pas qualité, mais confusion.

Proposition 67 : Dissoudre la forme ruine l'intelligible.

Démonstration. Comprendre une chose, c'est la saisir comme telle plutôt qu'autre, donc comme déterminée (Axiome 6, Partie I ; Définition 45). Or la détermination suppose la forme (Définition 37). Donc dissoudre la forme ruine l'intelligible. C.Q.F.D.

Proposition 68 : La restauration du qualitatif consiste à rétablir forme, ordre et hiérarchie.

Démonstration. La qualité vraie implique forme et ordre (Proposition 59). Le vertical exprime l'ordre hiérarchique des intensités d'être et des fins (Propositions 62–63). Donc restaurer le qualitatif ne consiste pas à abolir le concept, mais à rétablir forme, ordre et hiérarchie, c'est-à-dire l'intelligibilité concrète du réel. C.Q.F.D.

Corollaire : La vraie qualité n'est pas sentimentalisme : elle est intelligibilité concrète.

Partie III – De l'actualisation, de l'Ordre et du Gouvernement

III.1. Compossibilité et Action

Définitions

Définition 53 : Monde possible.

J'entends par monde possible un ordre complet d'étants, concevable sans contradiction, dans lequel les essences sont pensées comme coexistantes selon un même système.

Définition 54 : Compossibilité.

J'entends par compossibilité la convenance mutuelle des possibles, c'est-à-dire la possibilité pour plusieurs essences d'exister ensemble dans un même ordre sans contradiction.

Définition 55 : Incompossibilité.

J'entends par incompossibilité l'exclusion mutuelle de possibles, de sorte que la réalisation de l'un empêche la réalisation de l'autre dans un même monde.

Définition 56 : Actualisation.

J'entends par actualisation l'acte par lequel un possible est posé dans l'existence.

Définition 57 : Création.

J'entends par création l'actualisation du monde possible, c'est-à-dire la production de l'ordre total des compossibles, par la Cause première.

Définition 58 : Sagesse.

J'entends par sagesse la perfection de l'intelligence ordonnatrice, par laquelle un ordre est choisi selon une raison supérieure.

Définition 59 : Économie.

J'entends par économie l'ordre selon lequel un maximum d'effet est obtenu par un minimum de principes.

Définition 60 : Richesse.

J'entends par richesse la variété des déterminations et des effets contenus dans un même ordre.

Axiomes

Axiome 25 : Tout possible n'est pas compossible avec tout autre possible.

Axiome 26 : Ce qui est actualisé est déterminé et non arbitraire.

Axiome 27 : Une sagesse parfaite n'agit pas sans raison.

Lemmes

Lemme 15 : Un monde possible est un concept de totalité ordonnée, non une simple collection de possibles.

Démonstration. Un monde possible (Définition 53) n'est pas « l'ensemble des possibles », mais un ordre complet où des essences possibles sont pensées comme coexistantes dans un même système. Or la coexistence au sein d'un système implique une compatibilité réciproque, c'est-à-dire une absence de contradiction non seulement interne à chaque essence, mais encore dans leur coexistence. Donc la possibilité d'un monde est structurale : elle exige une condition supplémentaire à la simple non-contradiction isolée des essences. Ainsi, un monde possible n'est pas l'amas du possible, mais le possible sous la forme d'un ordre.

Lemme 16 : Toute actualisation détermine un ordre : actualiser, c'est sélectionner.

Démonstration. Actualiser n'est pas seulement « ajouter l'existence », mais poser dans l'être une détermination concrète : faire être ceci plutôt que cela (Définition 56). Or dans l'ordre des possibles, faire exister certains possibles exclut simultanément d'autres possibles incompossibles avec eux (Définition 55). Ainsi toute actualisation implique une sélection : elle institue un ordre total déterminé. En ce sens, l'acte d'actualisation porte non sur un possible isolé seulement, mais sur un système cohérent de compossibles.

Lemme 17 : Le passage du possible à l'actuel est intelligible seulement sous la forme d'une raison de sélection.

Démonstration. Le possible n'est pas, par lui-même, l'actuel (Proposition 22, Partie I). S'il devient actuel, il requiert une raison d'actualisation (Proposition 23, Partie I). Mais dès lors qu'il y a pluralité de mondes possibles (Définition 53), l'actualisation ne peut être pensée sans un principe de sélection : autrement l'acte serait arbitraire, donc inintelligible (Proposition 30, Partie I). Donc, pour que le réel demeure intelligible, la raison d'actualisation doit être aussi raison du choix de cet ordre plutôt que d'un autre.

Thèse

Proposition 69 : Tous les possibles ne sont pas compossibles.

Démonstration. Le possible, pris isolément, se définit par la non-contradiction du concept (Définition 15, Partie I). Mais deux possibles peuvent être chacun non-contradictoires pris séparément tout en étant mutuellement exclusifs dans un même ordre d'existence : c'est l'incompossibilité (Définition 55). Ainsi, il ne suit pas de la possibilité isolée la possibilité de coexistence. Donc tous les possibles ne sont pas compossibles (Axiome 25). C.Q.F.D.

Corollaire : Un monde possible n'est pas l'amas de tous les possibles, mais un système.

Proposition 70 : Un monde possible est un système de compossibles.

Démonstration. Un monde possible est un ordre complet d'étants concevable sans contradiction (Définition 53). Or un ordre complet suppose la coexistence de plusieurs essences au sein d'un même système. Mais cette coexistence exige leur convenance mutuelle, donc la compossibilité (Définition 54 ; Lemme 15). Donc un monde possible est un système de compossibles. C.Q.F.D.

Corollaire : La possibilité du monde est structure et non chaos.

Proposition 71 : L'incompossibilité exclut la coexistence dans un même monde.

Démonstration. L'incompossibilité est définie comme exclusion mutuelle de possibles en tant qu'un ordre où l'un est réalisé empêche l'autre d'être réalisé dans ce même ordre (Définition 55). Donc elle exclut la coexistence dans un même monde. C.Q.F.D.

Proposition 72 : La création consiste dans l'actualisation d'un monde possible.

Démonstration. La création est l'actualisation du monde possible par la Cause première (Définition 57). Actualiser,

c'est poser dans l'existence (Définition 56). Or ce qui est posé n'est pas un possible indéterminé, mais un ordre complet de compossibles (Proposition 70). Donc créer consiste à poser dans l'existence un monde possible, c'est-à-dire un système de compossibles. C.Q.F.D.

Proposition 73 : L'actualisation d'un monde n'est pas arbitraire.

Démonstration. Tout arbitraire est inintelligible en tant qu'arbitraire (Proposition 30, Partie I) et contredit le Principe de raison suffisante (Proposition 33, Partie I). Or ce qui est actualisé est déterminé et non arbitraire (Axiome 26). Donc l'actualisation d'un monde, qui est création (Proposition 72), ne peut être arbitraire. C.Q.F.D.

Corollaire : Le réel est rationnellement sélectionné.

Proposition 74 : Il existe une raison du choix de ce monde plutôt que d'un autre.

Démonstration. Créer, c'est actualiser un monde possible parmi d'autres mondes possibles (Proposition 72 ; Définition 53). Or si l'on refuse qu'il y ait raison du choix, l'actualisation devient arbitraire, et l'arbitraire est inintelligible (Proposition 30, Partie I). De plus, une sagesse parfaite n'agit pas sans raison (Axiome 27). Donc il existe une raison du choix de ce monde plutôt que d'un autre. C.Q.F.D.

Proposition 75 : La sagesse ordonne le réel selon économie et richesse.

Démonstration. La sagesse est la perfection de l'intelligence ordonnatrice (Définition 58). Or l'intelligence parfaite ne sélectionne pas sans raison, mais selon la forme supérieure de l'intelligible : un ordre tel qu'un minimum de principes rende un maximum d'effets, c'est-à-dire économie (Définition 59), tout en déployant la variété la plus grande compatible avec l'unité de l'ordre, c'est-à-dire richesse (Définition 60). Donc la sagesse ordonne le réel selon économie et richesse. C.Q.F.D.

Corollaire : L'ordre du monde manifeste simplicité en principes et variété en phénomènes.

Proposition 76 : Le réel est une sélection rationnelle d'un système de compossibles.

Démonstration. La création est actualisation d'un monde possible (Proposition 72). Or un monde possible est un système de compossibles (Proposition 70). Cette actualisation n'est pas arbitraire (Proposition 73), mais fondée sur une raison de choix (Proposition 74), selon l'ordre que la sagesse privilégie : économie et richesse (Proposition 75). Donc le réel est une sélection rationnelle d'un système de compossibles. C.Q.F.D.

Scolie : Il faut ici établir une distinction capitale, sans laquelle tout le système bascule dans une caricature : le choix du monde n'est pas un fait psychologique, mais un moment intelligible requis par la structure même de l'actualisation. On ne parle pas d'un "Dieu qui hésite", ni d'un "Dieu qui pioche", mais de la conséquence métaphysique suivante : actualiser un monde, c'est poser un ordre total déterminé, donc exclure par là même d'autres ordres possibles ; par conséquent, si l'acte d'actualisation n'est pas arbitraire, il enveloppe une raison de sélection. Or c'est précisément ici que les objections modernes se concentrent ; et il faut les neutraliser en leur point :

- Objection de l'arbitraire divin : si Dieu choisit, c'est qu'il aurait pu choisir autrement ; donc son acte est contingence et caprice ;
- Objection du hasard : faute de critère, le choix serait indécidable ; il tomberait comme un tirage ;
- Objection morale implicite : si ce monde contient défaut, souffrance, faute, alors ou bien le choix est mauvais, ou bien il n'a pas de raison.

Mais ces objections supposent toutes une même confusion : elles transforment le "choix" en un événement situé dans le temps, comparable à une décision humaine confrontée à l'incertitude. Or la sélection métaphysique du monde n'est pas un épisode dans l'histoire du Principe : elle est l'expression de ce que signifie poser un ordre au lieu d'un autre, dans l'ordre du fondement. On n'impute donc pas au Principe une alternative vécue, mais une priorité

intelligible : si le réel n'est pas absurde, l'actualisation n'est pas sans raison. La difficulté la plus aiguë vient alors de ceci : si la raison du choix est extérieure au Principe, on détruit sa souveraineté (il dépend d'un critère). Mais si la raison du choix est absente, on détruit son intelligence (il agit sans raison). C'est un nœud où l'esprit moderne aime coincer la métaphysique : ou bien Dieu est soumis à une norme, ou bien il est arbitraire. Il faut répondre avec rigueur : la raison du choix ne peut être ni extérieure ni absente ; elle doit être intérieure, identique à l'intelligence même du Principe. Autrement dit : le critère n'est pas une loi au-dessus de Dieu ; le critère est Dieu comme Logos. La sagesse n'est pas une règle ajoutée à la volonté ; elle est la volonté en tant qu'elle est intelligible. Ici se joue la cohérence du système : si le Principe est Logos, son acte ne peut être ni hasard ni caprice. Il est rationnel par nature, non par obéissance. C'est pourquoi il faut distinguer soigneusement :

- Arbitraire : absence de raison ;
- Souveraineté : raison suffisante immanente.

L'époque confond souveraineté et indifférence, comme si être suprême consistait à n'avoir pas de raison. Mais c'est exactement l'inverse : l'indifférence est faiblesse de l'intelligible ; elle est la marque du contingent. La souveraineté, en métaphysique, est puissance de raison : elle ne supprime pas le pourquoi, elle le réalise. Reste alors, en arrière-plan, le problème du mal : puisque ce monde comporte déficiences, l'esprit conclut trop vite que l'acte d'actualisation ne peut pas être "le meilleur" et donc pas intelligible moralement. Mais à ce stade il faut être strict : la présente section ne traite pas encore la théodicée, elle fixe seulement le cadre sans lequel la théodicée est

impossible. Ce cadre est le suivant : le monde est un système de compossibles ; et ce système implique, par structure, des exclusions. Dès lors, la question pertinente n'est pas : "pourquoi pas un monde abstraitement parfait ?", mais : quel ordre total était possible, compte tenu des compossibles, et selon quelle raison de sagesse ? Autrement dit, on prépare la théodicée en rendant impossible l'objection naïve qui suppose que "l'absence totale de défaut" serait un possible immédiatement disponible. Ainsi, ce point doit être fixé avec une dureté froide : si l'on refuse toute raison du choix, on retombe dans le fait brut au sommet ; si l'on place la raison au-dessus du Principe, on détruit l'Inconditionné ; donc la seule issue cohérente est de reconnaître que la raison du choix est immanente au Logos : sagesse, non arbitraire. La théodicée ne sera alors pas une excuse ajoutée après coup, mais l'explicitation des conséquences de cette sagesse dans l'ordre total des compossibles.

En somme : le monde n'est pas seulement posé ; il est sélectionné. Et s'il est sélectionné, il ne peut l'être que par une raison. Ce n'est pas encore résoudre l'énigme du défaut ; c'est établir la condition sans laquelle on ne pourrait même pas la penser autrement qu'en cri.

III.2. L'Harmonie, l'Economie, et la Finalité

Définitions

Définition 61 : Ordre.

J'entends par ordre la disposition intelligible selon laquelle une multiplicité est unifiée par des rapports stables dans une structure interne.

Définition 62 : Variété.

J'entends par variété la multiplicité des déterminations et des états contenus dans un même monde.

Définition 63 : Simplicité.

J'entends par simplicité, non la pauvreté, mais l'économie des principes : le minimum de raisons pour un maximum d'effets.

Définition 64 : Harmonie.

J'entends par harmonie l'accord des parties dans un même ordre, de sorte que la diversité converge vers une unité sans confusion.

Définition 65 : Expression.

J'entends par expression le rapport selon lequel une partie représente l'ordre du tout, non par copie matérielle, mais par correspondance intelligible.

Définition 66 : Point de vue.

J'entends par point de vue la manière déterminée selon laquelle une réalité exprime l'univers : la perspective propre sous laquelle elle contient l'ordre du tout.

Définition 67 : Finalité.

J'entends par finalité l'intelligibilité d'un ordre par une fin, c'est-à-dire par ce en vue de quoi il est tel qu'il est.

Définition 68 : Dessein.

J'entends par dessein la finalité conçue dans l'intelligence : l'ordre pensé avant d'être posé.

Axiomes

Axiome 28 : Il n'y a pas d'ordre sans unité.

Axiome 29 : Il n'y a pas d'unité intelligible sans rapport.

Axiome 30 : Une harmonie parfaite requiert une variété ordonnée.

Axiome 31 : Ce qui est finalisé est intelligible d'un degré supérieur.

Lemmes

Lemme 18 : L’ordre n’est pas simple coexistence, mais unité de rapports.

Démonstration. La coexistence juxtapose ; l’ordre unit. Or l’ordre se définit comme disposition intelligible où une multiplicité est unifiée par des rapports stables (Définition 61). Donc la condition du monde n’est pas seulement la multiplicité des choses, mais la liaison rationnelle des choses sous un principe d’unité.

Lemme 19 : La finalité n’abolit pas le mécanisme : elle en est la raison d’ordre.

Démonstration. Le mécanisme décrit l’enchaînement des causes efficientes ; il ne donne pas par lui-même l’intelligibilité d’ensemble selon laquelle ce mécanisme constitue un système. La finalité, au contraire, explique pourquoi l’enchaînement des moyens est tel qu’il est. Ainsi, finalité et mécanisme ne s’excluent pas : la finalité ordonne, le mécanisme exécute.

Lemme 20 : L’expression n’est pas copie, mais correspondance structurale.

Démonstration. Copier, c’est reproduire matériellement ; exprimer, c’est représenter l’ordre du tout selon une structure interne (Définition 65). Une partie peut donc exprimer le tout sans contenir le tout en extension, mais en correspondance : elle renvoie au système par sa place et sa

fonction, comme un point de vue renvoie à un même paysage.

Thèse

Proposition 77 : L'ordre implique unité et multiplicité.

Démonstration. L'ordre est l'unification intelligible d'une multiplicité (Définition 61). Donc il implique multiplicité et unité. C.Q.F.D.

Corollaire : L'ordre n'est ni chaos ni simple identité : il est unité dans la diversité.

Proposition 78 : La variété, sans ordre, est indéterminée.

Démonstration. La variété est multiplicité de déterminations (Définition 62). Mais une multiplicité sans rapports unifiants n'est qu'un multiple indifférencié, où rien n'est assignable comme système. Or un monde est un ordre complet (Définition 53) ; il requiert donc unité de rapports (Lemme 18). Donc la variété, sans ordre, est indéterminée et ne constitue pas un monde. C.Q.F.D.

Proposition 79 : L'ordre parfait est richesse avec simplicité.

Démonstration. La richesse est variété des déterminations et des effets (Définition 62 ; Définition 60). La simplicité est économie des principes (Définition 63). Or un ordre parfait ne doit être ni pauvre en effets ni prolixe en raisons : il doit maximiser l'intelligible, c'est-à-dire produire la plus grande variété par le plus petit nombre de principes adéquats. Donc l'ordre parfait est richesse avec simplicité. C.Q.F.D.

Corollaire : Le monde le mieux ordonné unit variété des effets et économie des raisons.

Proposition 80 : L'harmonie est unité dans la multiplicité.

Démonstration. L'harmonie est accord des parties dans un même ordre, où la diversité converge vers une unité sans confusion (Définition 64). Donc l'harmonie est unité dans la multiplicité. C.Q.F.D.

Proposition 81 : Plus la variété est grande, plus l'harmonie requiert un principe élevé.

Démonstration. Une harmonie parfaite requiert une variété ordonnée (Axiome 30). Or ordonner une variété croissante exige une raison plus universelle, capable de tenir ensemble davantage de déterminations sous une même unité intelligible. Donc, plus la variété est grande, plus l'harmonie requiert un principe élevé. C.Q.F.D.

Corollaire : L'immensité de l'ordre du monde manifeste une rationalité supérieure.

Proposition 82 : La finalité est une intelligibilité supérieure, distincte du mécanisme.

Démonstration. Le mécanisme décrit l'enchaînement des causes efficientes (Définition 24, Partie I), donc le "comment". La finalité rend compte d'un ordre par la fin, donc du "pourquoi" dans l'ordre des moyens (Définition 67). Ainsi la finalité constitue un registre d'intelligibilité distinct : non concurrent du mécanisme, mais supérieur comme raison d'ordre (Lemme 19). Donc la finalité est une intelligibilité supérieure distincte du mécanisme. C.Q.F.D.

Corollaire : Dire qu'une chose a une fin ne nie pas la mécanique : cela fonde la raison de son ordre.

Proposition 83 : Là où il y a finalité, il y a dessein.

Démonstration. La finalité est intelligibilité par une fin (Définition 67). Le dessein est cette finalité conçue dans l'intelligence (Définition 68). Or toute finalité, en tant qu'elle est intelligible, relève d'une raison. Donc là où il y a finalité, il y a dessein, au moins comme raison dans le Logos. C.Q.F.D.

Proposition 84 : Le monde est expression d'un dessein rationnel.

Démonstration. Le monde actualisé est une sélection rationnelle d'un système de compossibles (Proposition 76). Or une sélection rationnelle suppose une fin : l'ordre choisi est choisi en vue d'une raison supérieure. Donc il y a finalité (Proposition 82). Et là où il y a finalité, il y a dessein (Proposition 83). Donc le monde est expression d'un dessein rationnel. C.Q.F.D.

Proposition 85 : Chaque partie du monde exprime le tout selon un point de vue.

Démonstration. Exprimer, c'est représenter l'ordre du tout par correspondance intelligible (Définition 65 ; Lemme 20). Or un ordre harmonique implique que les parties ne soient pas des fragments isolés, mais des membres accordés au système (Proposition 80). Donc chaque partie, en tant qu'elle appartient à l'ordre, en exprime la structure ; et puisque cette expression dépend de la place et de la fonction de la partie dans l'ordre, elle constitue un point de vue (Définition 66). Donc chaque partie exprime le tout selon un point de vue. C.Q.F.D.

Corollaire : Il y a pluralité de perspectives au sein d'un seul monde.

Proposition 86 : La pluralité des points de vue n'abolit pas l'unité, mais la rend visible.

Démonstration. Si chaque partie exprime le tout selon un point de vue (Proposition 85), ces expressions diffèrent selon degré, clarté et position ; mais elles se rapportent au même ordre total. Différer de point de vue n'est pas contredire : c'est manifester la même unité sous plusieurs aspects. Donc la pluralité des points de vue n'abolit pas l'unité : elle la rend visible. C.Q.F.D.

Corollaire : L'unité du monde est l'unité d'un système exprimé, non l'uniformité d'un bloc.

III.3. Providence métaphysique

Définitions

Définition 69 : Conservation.

J'entends par conservation le maintien dans l'être de ce qui existe, non comme simple persistance factuelle, mais comme dépendance continue à l'égard du Principe.

Définition 70 : Création continuée.

J'entends par création continuée la conservation comprise comme continuation de l'acte par lequel l'existence est donnée, de sorte que l'être de la créature est à chaque instant reçu.

Définition 71 : Cause seconde.

J'entends par cause seconde une cause créée, qui agit réellement selon sa nature, mais dont la puissance d'agir dépend du Principe.

Définition 72 : Autonomie relative.

J'entends par autonomie relative la capacité d'une cause seconde d'agir selon ses lois propres, sans être annulée, tout en demeurant conditionnée quant à l'être.

Définition 73 : Participation.

J’entends par participation le rapport selon lequel un étant possède ce qu’il possède non par soi, mais par dérivation du Principe.

Définition 74 : Concours.

J’entends par concours l’acte par lequel le Principe cause l’être et la puissance d’agir des causes secondes, sans se substituer à elles dans leur opération.

Définition 75 : Providence.

J’entends par providence le gouvernement du monde par lequel l’ordre total des causes secondes est rapporté à une fin, sans abolition de leur réalité propre.

Définition 76 : Interventionnisme.

J’entends par interventionnisme l’idée selon laquelle le gouvernement divin consisterait principalement en interruptions ponctuelles de l’ordre des causes secondes.

Axiomes

Axiome 32 : Ce qui est conditionné dans l’être ne peut se conserver par soi.

Axiome 33 : Une cause seconde est cause réelle, non simple apparence.

Axiome 34 : Ce qui est ordonné à une fin peut être gouverné sans être mécaniquement manipulé.

Lemmes

Lemme 21 : Persister dans l’être est une question ontologique, non seulement temporelle.

Démonstration. Persister dans le temps n’explique pas, par soi, la conservation dans l’être. Un étant contingent demeure tel qu’il pourrait ne pas être ; donc son maintien dans l’existence ne peut être tenu pour auto-suffisant. Ainsi, la conservation n’est pas la répétition d’un fait : elle est une dépendance fondatrice reconduite.

Lemme 22 : L’action du Principe et l’action des causes secondes ne sont pas rivales, car elles n’appartiennent pas au même ordre.

Démonstration. Les causes secondes agissent dans l’ordre des changements intramondains ; le Principe fonde l’acte d’être et la puissance d’agir. On ne peut donc pas les additionner comme deux forces concurrentes. Le Principe n’entre pas dans la série comme terme : il est la condition de réalité de la série (cf. Proposition 39, Partie II).

Lemme 23 : Un gouvernement parfait se reconnaît à l’ordre, non à l’exception.

Démonstration. Si gouverner signifie rapporter l’ensemble à une fin (Définition 75), la modalité la plus

parfaite du gouvernement n'est pas de contredire sans cesse la règle par des interruptions, mais d'instituer une règle ordonnée à la fin. Les exceptions visibles conviennent au bricolage ; l'ordre convient à la sagesse.

Thèse

Proposition 87 : La conservation des créatures est une dépendance ontologique continue.

Démonstration. La créature est conditionnée quant à l'existence (Proposition 26, Partie I), donc dépend d'autre chose pour être (Définition 6, Partie I). Or ce qui est conditionné dans l'être ne peut se conserver par soi (Axiome 32). Donc sa persistance n'est pas indépendance : elle est dépendance continue dans l'être (Lemme 21). C.Q.F.D.

Corollaire : La conservation est une continuation de la fondation.

Proposition 88 : La conservation est création continuée.

Démonstration. La création, entendue rigoureusement, est donation de l'acte d'être (Proposition 42, Partie II ; Définition 33, Partie II). Conserver, c'est maintenir cet acte d'être sans lequel la créature tomberait dans le non-être. Donc conserver ne se distingue pas, dans le fond, de donner l'être, sinon quant à la modalité temporelle : donation

continuée. Ainsi la conservation est création continuée (Définition 70). C.Q.F.D.

Proposition 89 : L'activité des causes secondes est réelle, mais dérivée.

Démonstration. Une cause seconde agit selon sa nature (Définition 71) : elle est donc cause réelle, non apparence (Axiome 33). Mais elle est créée, donc conditionnée quant à l'être : sa puissance d'agir dépend du Principe. Donc son activité est réelle, mais dérivée. C.Q.F.D.

Corollaire : Reconnaître le Principe n'abolit pas l'efficacité des causes secondes.

Proposition 90 : L'autonomie des causes secondes est relative et dérivée.

Démonstration. L'autonomie relative signifie agir selon des lois propres sans annulation (Définition 72). Or les causes secondes agissent réellement (Proposition 89) mais reçoivent d'un autre leur être et leur puissance d'agir, donc participent ce qu'elles ont (Définition 73). Donc leur autonomie est relative et dérivée. C.Q.F.D.

Corollaire : La réalité des causes secondes est compatible avec leur dépendance ontologique.

Proposition 91 : Le concours fonde sans écraser.

Démonstration. Le concours est l'acte par lequel le Principe cause l'être et la puissance d'agir des causes secondes sans se substituer à elles (Définition 74). Cette causalité n'est donc pas une concurrence, mais un fondement de l'opération : elle rend possible l'action sans la remplacer (Lemme 22). Donc le concours fonde sans écraser. C.Q.F.D.

Corollaire : Le Principe est plus intime aux causes secondes qu'elles ne le sont à elles-mêmes, sans être pour autant leur remplacement.

Proposition 92 : La providence n'est pas interventionnisme.

Démonstration. La providence est gouvernement de l'ordre total rapporté à une fin (Définition 75). L'interventionnisme consiste en interruptions ponctuelles (Définition 76). Or un ordre finalisé peut être gouverné par institution d'un système adéquat, non par suspension répétée de ce système (Axiome 34 ; Lemme 23). Donc la providence n'est pas interventionnisme. C.Q.F.D.

Corollaire : La providence est un ordre, non pas un bricolage.

Scolie : Il faut ici établir ce que l'esprit moderne refuse presque toujours d'entendre : la Providence n'est pas un supplément d'événements, mais la forme intelligible du gouvernement. Là où l'époque attend du divin qu'il se

manifeste par des ruptures spectaculaires, la métaphysique affirme l'inverse : plus le gouvernement est parfait, moins il a besoin d'exception. Car l'exception répétée n'est pas le signe d'une sagesse supérieure ; elle est, le plus souvent, l'aveu d'une ordonnance insuffisante. On commet donc une faute de catégorie lorsqu'on réduit la Providence à une série d'interventions ponctuelles, comme si Dieu n'était qu'un agent situé dans le monde, venant périodiquement corriger une machine récalcitrante. Cette image "mécanicienne" du divin est précisément ce que la doctrine catholique refuse, lorsqu'elle pense Dieu non comme une cause parmi les causes, mais comme Cause première, fondant l'être même des causes secondes et leur puissance d'agir. La Providence, en ce sens, n'est pas la concurrence des lois : elle en est la raison dernière.

Dans la foi catholique, Providence signifie au moins trois choses, hiérarchisées :

- Le dessein éternel : Dieu connaît et ordonne toute chose à une fin, non par conjecture, mais par intelligence souveraine ;
- Le gouvernement de l'ordre créé : Dieu conduit réellement le monde vers ses fins par l'ordonnance des causes secondes, sans abolir leur consistance ;
- Le concours : Dieu conserve et donne à chaque instant l'être et la capacité d'agir ; autrement dit, l'ordre n'est pas seulement "mis en route", il est soutenu.

Ainsi, la Providence ne consiste pas principalement à "interrompre" l'ordre ; elle consiste à le fonder, à le maintenir, et à le conduire. Le miracle, quand il survient, n'est pas la méthode habituelle du gouvernement : il est signe (et non procédé) ; il ne répare pas une incapacité de l'ordre, il manifeste la liberté du Principe à l'égard de l'ordre qu'il fonde. On voit alors pourquoi l'interventionnisme est une pensée basse : il imagine Dieu sur le modèle de l'artisan empirique. Or un artisan travaille contre la résistance d'une matière préexistante ; Dieu, lui, fonde la matière et ses lois. L'artisan doit bricoler ; Dieu ordonne. Là où l'interventionnisme dit : "si Dieu gouverne, il doit casser les lois", la métaphysique répond : "si Dieu gouverne parfaitement, les lois sont déjà le mode normal de son gouvernement".

C'est exactement l'un des sommets de Leibniz : la Providence comme intelligence de l'ordre, et non comme patchwork d'exceptions. Il ne nie pas le miracle ; il nie que le miracle soit la norme. Il refuse de faire de Dieu un Deus ex machina. Il soutient une idée plus haute : Dieu gouverne par choix d'un monde ordonné, c'est-à-dire par l'architecture préalable des rapports, des compossibles, des voies causales, des fins. La Providence se reconnaît à l'harmonie et à la profondeur du système : non à la fréquence des anomalies. C'est précisément ici que Voltaire a joué le rôle typique de l'esprit "moderne" : non pas réfuter, mais dégrader. Il n'a pas discuté Leibniz à la hauteur de ses distinctions ; il l'a traduit en caricature, puis a ri de la caricature. Le mécanisme est simple : transformer une thèse métaphysique rigoureuse ("le meilleur monde possible" au sens des compossibles et de l'ordre total) en slogan moral grotesque ("tout va pour le mieux dans le

meilleur des mondes”), et croire ensuite avoir gagné par l’ironie.

Il faut dire les choses nettement : Candide n’est pas une réfutation ; c’est un procès rhétorique. Voltaire prend un point extrême (le mal vécu), l’oppose à une formule simplifiée, et obtient une indignation comique. Mais aucune indignation ne vaut démonstration. Le sarcasme n’atteint pas le noyau leibnizien, parce que ce noyau ne dit jamais : “chaque événement est bon pris isolément” ; il dit : “l’ordre total, relativement aux mondes possibles, est choisi selon raison”. Leibniz parle en termes de système, de compossibilité, d’économie des principes, de richesse des effets, et de hiérarchie des biens. Voltaire répond en termes d’anecdote, de scandale, de pathétique. Or l’anecdote ne détruit pas l’architecture : elle montre seulement que l’architecture n’est pas un anesthésiant moral. On comprend dès lors que la moquerie voltairienne vise un homme de paille : un optimisme plat, une providence “comptable” qui additionnerait des plaisirs et des douleurs. Mais Leibniz (comme la tradition catholique sérieuse) pense la Providence autrement :

- Non comme compensation locale ;
- Mais comme ordination universelle ;
- Non comme absence de mal ;
- Mais comme subordination des défauts permis à un bien d’ordre supérieur ;
- Non comme “Dieu fait tout à chaque instant en annulant les causes secondes” ;
- Mais comme “Dieu fonde les causes secondes et gouverne l’ordre total sans les détruire”.

Ainsi, la Providence n'est pas l'anti-science : elle est ce qui rend intelligible que la science soit possible et que l'ordre soit un ordre. Elle ne remplace pas la causalité : elle en est la métaphysique. Et c'est pourquoi l'interventionnisme est aussi faux théologiquement que philosophiquement : il rabaisse Dieu au rang d'un agent concurrent, et il rabaisse le monde au rang d'un dispositif instable que Dieu devrait sans cesse contredire pour qu'on croie qu'il règne. La conséquence est capitale : le signe de la Providence n'est pas le bricolage, mais la stabilité intelligente, l'accord des causes et des fins, l'harmonie par laquelle l'univers tient. Et l'on peut ajouter, dans une formule qui résume le point : plus le gouvernement est divin, moins il est spectaculaire, non parce qu'il est absent, mais parce qu'il est assez profond pour être loi.

C'est là, au fond, la réponse définitive à Voltaire : il raille un mécanisme moral simplifié ; Leibniz pense une ontologie de l'ordre.

Proposition 93 : Le gouvernement providentiel est compatible avec la constance des lois.

Démonstration. Les lois sont intelligibilité stabilisée (Définition 35, Partie II). Or la providence gouverne l'ordre total selon une fin (Définition 75). Gouverner un ordre n'exige pas de le détruire : cela exige de l'ordonner. Donc la providence est compatible avec la constance des lois. C.Q.F.D.

Proposition 94 : La coordination universelle n'exige pas une intervention ponctuelle à chaque événement.

Démonstration. La coordination universelle est l'accord des parties dans un même ordre (Définition 64, Partie III). Or cet accord peut être fondé dans l'architectonique même du monde : dans l'institution d'un système de causes secondes tel qu'il converge vers l'unité (Proposition 80). Donc la coordination n'exige pas une intervention ponctuelle à chaque événement. C.Q.F.D.

Proposition 95 : L'harmonie préétablie est un modèle de coordination sans communication causale directe.

Démonstration. S'il est possible que plusieurs causes secondes agissent chacune selon ses lois propres et néanmoins concordent universellement dans un même ordre, alors la coordination peut être fondée dans l'ordonnance première du système plutôt que dans des interventions continues. Un tel modèle est précisément l'harmonie préétablie : correspondance des séries d'états selon un plan, sans causalité "fenêtrée" entre substances, mais avec accord systémique. Donc l'harmonie préétablie est un modèle de coordination sans communication causale directe. C.Q.F.D.

Corollaire : Le gouvernement peut être total sans être mécanicien.

Proposition 96 : L'anti-occasionnalisme affirme la réalité des causes secondes sous la souveraineté du Principe.

Démonstration. L'occasionnalisme tend à réduire les causes secondes à de simples occasions, Dieu agissant seul à chaque événement. Mais l'activité des causes secondes est réelle (Proposition 89) et le concours fonde sans remplacer (Proposition 91). Donc la causalité des causes secondes est maintenue, tout en demeurant fondée dans le Principe : la souveraineté du Principe est compatibilité de fondement, non suppression de la créature. Ainsi l'anti-occasionnalisme affirme la réalité des causes secondes sous la souveraineté du Principe. C.Q.F.D.

Scolie : Beaucoup imaginent la providence sur le modèle d'une magie : Dieu interviendrait comme un artisan maladroit, corrigeant son œuvre à coups d'exceptions. Mais cette représentation n'est pas seulement enfantine : elle contredit la métaphysique établie. Car la providence n'est pas interruption, elle est fondation et ordre. Le Principe ne rivalise pas avec les causes secondes : il les rend possibles. Il ne détruit pas la constance des lois : il en est la raison ultime. C'est pourquoi un univers pleinement gouverné est, par là même, un univers pleinement ordonné. La confusion moderne consiste à croire qu'un gouvernement divin devrait nécessairement se voir sous forme d'anomalies visibles. Or ce qui est plus parfait se manifeste comme cohérence : la providence est à l'ordre ce que la sagesse est au choix, non une exception, mais la règle même du réel.

Partie IIII – Du Déterminisme intelligible et de l'Exception libre

IIII.1. L’Ordre des causes et la Nécessité relative

Définitions

Définition 77 : Déterminisme intelligible.

J’entends par déterminisme intelligible l’ordre universel selon lequel rien n’est sans raison suffisante, de sorte que tout état du monde est assignable à une raison.

Définition 78 : Nécessité absolue.

J’entends par nécessité absolue ce qui ne peut pas ne pas être, et dont la négation implique contradiction en soi.

Définition 79 : Nécessité hypothétique.

J’entends par nécessité hypothétique la nécessité conditionnelle d’un événement ou d’un état, en tant qu’il suit nécessairement d’un choix ou d’une hypothèse posée, sans être nécessaire en soi.

Définition 80 : Contingence métaphysique.

J’entends par contingence métaphysique le fait qu’un étant, bien que déterminé dans son ordre, puisse être autrement quant au monde total, parce que son existence ne dépend pas de son essence mais du choix du monde.

Définition 81 : Absurde.

J’entends par absurde ce qui est dépourvu de raison et ne peut être ramené à aucun ordre intelligible.

Axiomes

Axiome 35 : Rien n’est sans raison suffisante.

Axiome 36 : Ce qui suit d’un système posé suit nécessairement dans ce système.

Axiome 37 : La nécessité de conséquence n’est pas nécessité en soi.

Lemmes

Lemme 24 : Être déterminé n’est pas être contraint ; être déterminé, c’est être intelligible.

Démonstration. La détermination (Définition 45) signifie assignabilité à un ordre de raisons : elle relève de l’intelligible. La contrainte, au contraire, est violence extrinsèque contre un principe interne. Donc il n’y a aucun passage légitime de « tout est déterminé » à « tout est forcé » : confondre ces deux notions revient à substituer à la raison l’impact. Ainsi, le déterminé est d’abord le compréhensible.

Lemme 25 : Toute nécessité dans un monde contingent est nécessité sous condition.

Démonstration. Le monde est contingent métaphysiquement (Partie I : monde non nécessaire en soi ; et Partie III : sélection d'un monde parmi des possibles). Dès lors, tout ce qui suit de ce monde suit sous l'hypothèse que ce monde est posé. Donc la nécessité qui vaut pour les événements du monde n'est pas nécessité absolue, mais nécessité hypothétique (Définition 79).

Lemme 26 : Un monde intelligible exclut l'événement sans raison ; un monde sans raison est un non-monde.

Démonstration. Un monde est un ordre (Définition 5, Partie I ; Définition 61, Partie III). Or l'ordre exige des rapports intelligibles. Un événement sans raison rompt par principe toute assignabilité, donc toute forme de rapport rationnel. Ainsi un monde où surviendrait l'événement sans raison, loin d'être seulement mystérieux, serait proprement sans structure : la notion de monde s'y dissoudrait. Donc l'intelligibilité n'est pas une décoration du monde : elle en est la condition.

Thèse

Proposition 99 : Tout état du monde est déterminé par une raison.

Démonstration. Par le Principe de raison suffisante, rien n'est sans raison (Axiome 35 ; cf. Proposition 34 et Proposition 35, Partie I). Or un état du monde est un étant déterminé : quelque chose qui est tel plutôt qu'autre (Définition 45). Être tel plutôt qu'autre ne peut être intelligible que par une raison de cette détermination ; autrement l'état serait arbitraire et donc inintelligible (Partie I : arbitraire = inintelligible). Donc tout état du monde est déterminé par une raison. C.Q.F.D.

Corollaire : Le déterminisme intelligible n'est que l'universalité du Principe de raison suffisante.

Proposition 100 : Le déterminisme intelligible est compatible avec la contingence métaphysique.

Démonstration. Être déterminé signifie : être assignable à une raison dans un ordre (Définition 45). Être contingent métaphysiquement signifie : ne pas être nécessaire en soi, mais pouvoir être autrement quant au monde total (Définition 80), parce que ce monde-ci résulte d'une sélection parmi d'autres mondes possibles (Partie III : système de compossibles et sélection rationnelle). Or un événement peut être entièrement déterminé dans le monde choisi tout en restant contingent par rapport à l'acte qui choisit le monde. Ainsi, la détermination d'un état dans un ordre n'implique pas la nécessité absolue de cet ordre. Donc le déterminisme intelligible est compatible avec la contingence métaphysique. C.Q.F.D.

Corollaire : Déterminé n'est pas identique à nécessaire en soi.

Proposition 101 : La nécessité dans le monde est, pour les contingents, nécessité hypothétique.

Démonstration. Le monde actualisé est un système de compossibles posé par actualisation (Partie III : monde possible, création, actualisation). Or, dans un système posé, ce qui suit de la structure, des lois et des rapports suit nécessairement dans ce système (Axiome 36). Donc, étant donné ce monde-ci, les événements qui en découlent sont nécessaires relativement à ce monde. Mais puisque cette nécessité dépend de l'hypothèse « ce monde est posé », elle est conditionnelle : c'est la nécessité hypothétique (Définition 79). C.Q.F.D.

Corollaire : La nécessité des événements n'est pas fatalité absolue, mais conséquence du monde choisi.

Scolie : Il ne conviendrait pas ici d'empiéter sur les démonstrations à venir mais il est important d'aborder le point suivant : détermination n'est pas fatalité. Le lecteur moderne entend presque toujours, derrière le mot "nécessité", un destin d'airain qui écrase la personne ; et derrière le mot "raison", une mécanique qui dissout la responsabilité. Or cette assimilation est une erreur de plan : elle confond la nécessité de conséquence avec la nécessité en soi, et elle confond l'ordre intelligible avec la contrainte. Car qu'est-ce que "déterminé" signifie ici ? Cela signifie : assignable à une raison. La détermination est d'abord un statut d'intelligibilité : être déterminé, c'est être lisible dans un ordre. La fatalité, au contraire, signifie : être violenté par un extérieur. Ce sont deux notions hétérogènes. Une loi n'est pas une chaîne ; elle est un

rapport intelligible. Le monde déterminé n'est donc pas une prison : il est un monde où l'arbitraire est exclu, c'est-à-dire où l'absurde n'a pas droit de cité. D'où la nécessité de la notion introduite ici : nécessité hypothétique. Elle n'est pas la nécessité absolue de l'Inconditionné ; elle est la rigueur interne d'un système posé. Elle signifie :

- Si ce monde est posé, alors telles conséquences suivent ;
- Si cette structure est instituée, alors tels rapports deviennent nécessaires dans cet ordre.

Autrement dit, l'univers n'est pas "nécessaire" comme Dieu est nécessaire ; il est nécessaire une fois choisi. La nécessité est donc de type structurel, non de type ontologique. Elle est la cohérence du monde, non l'immutabilité de l'absolu. C'est précisément cette nécessité hypothétique qui sauve deux choses à la fois :

- L'intelligibilité du réel (sans laquelle la science et la pensée s'effondrent) ;
- La contingence métaphysique du monde (sans laquelle le réel deviendrait l'absolu).

Et maintenant vient le point décisif : c'est dans ce cadre, déterminé, intelligible, non arbitraire, que la liberté prend son sens véritable. Car la liberté ne peut pas s'exercer dans le chaos. L'esprit moderne croit souvent que plus il y a d'indétermination, plus il y a de liberté ; c'est l'inverse : plus il y a d'indétermination pure, plus l'acte devient dépourvu de raison, et donc dépourvu d'imputabilité. La liberté, en son concept propre, n'est pas l'absence de raison : elle est la causalité selon la raison. Or une causalité

rationnelle n'est possible qu'à la condition qu'existe déjà un ordre de raisons : des différences réelles, des alternatives intelligibles, des biens hiérarchisés, des fins. Autrement dit : la liberté suppose un monde structuré. Là où tout est indifférent, l'acte n'est pas "libre" ; il est vide.

C'est ici qu'il faut dire nettement la chose suivante : le libre arbitre ne peut s'exprimer que dans l'intervalle intelligible institué par le Principe. Cet intervalle est double :

- Entre l'être et le non-être : Une créature n'est pas l'Être : elle est un être reçu, limité, exposé à la privation. Or sans cette possibilité de manque, non comme chose, mais comme limite, il n'y a pas de choix réel : il n'y a que déroulement. Le libre arbitre est donc une modalité propre au fini : il suppose une distance à l'acte pur.
- Donc, entre le bien et le mal. : Le mal n'étant pas un principe positif, mais une privation, il n'est possible que là où l'être est limité. Ainsi, l'alternative morale ne vient pas d'un "second principe" ; elle vient de la structure même du Conditionné : pouvoir manquer le bien dû. Mais cette possibilité de défaut n'est pas une tache dans le système : elle est la condition métaphysique de la responsabilité. Sans possibilité de défaillance, pas de vertu : seulement une conformité automatique.

Dès lors, la liberté apparaît comme une exception sublime dans l'ordre déterminé : non une rupture, mais un sommet. Elle n'abolit pas la nécessité hypothétique, elle l'habite. Le

monde impose des cadres (lois, structures, séries causales), mais il laisse un espace propre : celui où une intelligence peut reconnaître le vrai, viser le bien, et se déterminer intérieurement.

Proposition 102 : La nécessité hypothétique ne supprime pas la contingence métaphysique.

Démonstration. La nécessité hypothétique signifie : nécessaire sous condition (Définition 79). Or la contingence métaphysique signifie : non nécessaire en soi (Définition 80 ; cf. Définition 7 et 18, Partie I). Donc un événement peut être nécessaire si ce monde est posé, sans être nécessaire en soi. Ainsi, la nécessité hypothétique ne supprime pas la contingence métaphysique. C.Q.F.D.

Corollaire : L'univers déterminé n'est pas un univers nécessaire.

Proposition 103 : Un monde déterminé est, par cela même, intelligible.

Démonstration. Le monde déterminé est celui où rien n'est sans raison (Définition 77). Or l'intelligible est ce qui est susceptible d'être compris par une raison (Définition 34, Partie II). Donc un monde déterminé est intelligible. C.Q.F.D.

Corollaire : La détermination universelle est la condition d'une science possible.

Proposition 104 : Un monde dépourvu de détermination serait absurde.

Démonstration. Un monde dépourvu de détermination serait un monde où des états adviennent sans raison. Mais ce qui advient sans raison est arbitraire ; et l'arbitraire, en tant qu'arbitraire, est inintelligible (Partie I). Or l'absurde est précisément ce qui ne peut être ramené à aucun ordre intelligible (Définition 81). Donc un monde sans détermination serait absurde, et même, à la rigueur, détruirait l'idée de monde comme ordre (Lemme 26). C.Q.F.D.

Proposition 105 : Le monde déterminé n'est pas un monde absurde, mais le règne de l'intelligible.

Démonstration. Puisque tout état du monde est déterminé par une raison (Proposition 99), le monde est intelligible (Proposition 103) et ne tombe pas sous la définition de l'absurde (Définition 81). Donc le monde déterminé n'est pas un monde absurde mais le règne de l'intelligible. C.Q.F.D.

IIII.2. L'anomalie sublime : la Liberté comme privilège ontologique

Définitions

Définition 82 : Agent.

J'entends par agent ce qui est principe d'action, c'est-à-dire ce par quoi un effet est produit selon une forme d'activité.

Définition 83 : Agent rationnel.

J'entends par agent rationnel un agent capable de connaître des raisons, et de se déterminer à agir selon elles.

Définition 84 : Spontanéité.

J'entends par spontanéité le fait qu'une action procède d'un principe interne, et non d'une contrainte extrinsèque.

Définition 85 : Intelligence pratique.

J'entends par intelligence pratique la faculté par laquelle un agent saisit le vrai en tant qu'il doit être suivi et le bien en tant qu'il doit être voulu.

Définition 86 : Liberté.

J'entends par liberté non l'absence de raison, mais la puissance de se déterminer selon des raisons connues, c'est-à-dire selon le vrai et le bien.

Définition 87 : Contrainte.

J'entends par contrainte l'action d'une cause extérieure qui force un agent à agir contre son propre principe interne.

Définition 88 : Défaillance.

J'entends par défaillance la possibilité, propre à une nature finie, de manquer le bien dû, soit par ignorance, soit par perversité.

Définition 89 : Privation.

J'entends par privation non une chose positive, mais un défaut d'être : une limite par laquelle un agent fini peut ne pas atteindre ce qu'il devrait atteindre.

Définition 90 : Écart ontologique.

J'entends par écart ontologique la distance entre l'être fini et la plénitude de l'être, distance par laquelle le fini n'est pas immédiatement conforme au Principe et peut ainsi se déterminer.

Définition 91 : Responsabilité.

J'entends par responsabilité l'imputabilité d'un acte à un agent, en tant qu'il pouvait agir autrement selon la règle du vrai et du bien.

Axiomes

Axiome 38 : Ce qui agit par contrainte n'agit pas librement.

Axiome 39 : Ce qui se détermine par raisons agit d'un mode supérieur à ce qui est seulement mû.

Axiome 40 : Une nature finie implique une limitation et donc une possibilité de privation.

Lemmes

Lemme 27 : La liberté est une forme supérieure de causalité, non un trou dans l'intelligibilité.

Démonstration. La liberté n'est pas absence de raison mais détermination par raison connue (Définition 86). Or déterminer par raison est précisément accomplir au sommet ce que le déterminisme intelligible demande universellement : que rien ne soit sans raison (Partie IIII.1). Donc la liberté, loin d'être rupture du déterminisme intelligible, en est l'accomplissement interne.

Lemme 28 : La possibilité de défaillance est liée à la finitude et non au Principe.

Démonstration. Le Principe, étant Inconditionné et plénitude d'être, n'enveloppe pas défaut. La privation est défaut d'être (Définition 89), donc ne peut appartenir à l'Être en tant qu'Être. Toute privation relève d'une

limitation, donc du fini (Axiome 40). Ainsi le défaut est imputable à la condition finie, non à l'absolu.

Lemme 29 : Imputabilité exige normativité du vrai et du bien.

Démonstration. Être responsable, ce n'est pas seulement produire un effet ; c'est être jugeable selon une règle (Définition 91). Or une règle n'est possible que si le vrai et le bien ont valeur normative (Partie II : vérité comme normativité). Donc la responsabilité exige une dimension de normativité, irréductible au mécanisme.

Thèse

Proposition 106 : Il y a des agents dans le monde.

Démonstration. On constate dans le monde non seulement des déplacements, mais des opérations qui procèdent d'un principe interne : croissance, orientation, action organisée. Or ce qui est principe d'action est un agent (Définition 82). Donc il y a des agents dans le monde. C.Q.F.D.

Proposition 107 : L'agent rationnel est une exception dans l'ordre des causes.

Démonstration. Beaucoup d'effets procèdent d'agents qui ne connaissent pas les raisons : leur activité demeure

déterminée mais aveugle. L'agent rationnel, au contraire, connaît des raisons et se détermine selon elles (Définition 83). Il introduit ainsi dans la causalité un mode supérieur : non seulement « être cause », mais être cause par intelligibilité. Donc l'agent rationnel est une exception dans l'ordre des causes. C.Q.F.D.

Corollaire : La rationalité n'abolit pas le déterminisme intelligible : elle en est l'accomplissement au sommet.

Proposition 108 : La liberté n'est pas rupture du déterminisme intelligible, mais spontanéité intelligente.

Démonstration. Le déterminisme intelligible signifie : rien n'est sans raison (Définition 77). La liberté signifie : se déterminer selon des raisons connues (Définition 86). Donc la liberté n'est pas absence de raison mais détermination selon la raison, et en outre selon un principe interne (Définition 84). Ainsi l'acte libre est déterminé, mais non contraint : spontanéité intelligente (Lemme 27). C.Q.F.D.

Corollaire : L'acte libre est déterminé, mais non forcé.

Proposition 109 : La contrainte supprime la liberté, mais la détermination ne la supprime pas.

Démonstration. Ce qui agit par contrainte n'agit pas librement (Axiome 38). Mais une détermination par raison, lorsqu'elle procède d'un principe interne, est spontanéité

(Définition 84) et non violence extrinsèque. Donc la contrainte supprime la liberté, mais la détermination ne la supprime pas. C.Q.F.D.

Corollaire : La liberté est incompatible avec la violence, non avec l'intelligibilité.

Scolie : Il faut ici purifier le concept de liberté, car c'est un lieu où l'époque mêle trois confusions contraires, également destructrices : faire de la liberté un hasard, en faire une simple coïncidence avec le déterminisme, ou la dissoudre dans la physiologie. La première confusion est celle du libertarianisme vulgaire, qui définit la liberté comme "pouvoir choisir sans cause". Mais une liberté sans cause n'est pas une liberté : c'est un événement. Elle détruit ce qu'elle prétend sauver. Car un acte libre n'est pas seulement un effet ; il est un effet imputable. Or l'imputabilité requiert une intelligibilité interne : que l'acte procède d'un principe propre, reconnaissable comme sien. Si l'acte surgit sans raison, il n'est plus un acte de l'agent, mais un accident dans l'agent. Il échappe alors autant à la contrainte qu'à la responsabilité : ce n'est pas le sommet de la personne, c'est sa destitution. La liberté ne peut donc être définie par l'absence de cause, mais par une causalité d'un ordre supérieur.

La seconde confusion est celle du compatibilisme plat, qui croit sauver la liberté en la réduisant à la simple conformité de l'acte au désir ("est libre ce qui fait ce qu'il veut"). Mais vouloir n'est pas encore être libre : il faut encore que le vouloir soit le vouloir de l'agent, c'est-à-dire qu'il procède d'une appropriation rationnelle du motif. Autrement, l'on obtient une liberté nominale, compatible avec la plus parfaite servitude intérieure : passions, conditionnements,

automatismes. Une telle “liberté” n’est qu’une description du mouvement psychologique ; elle ne rend pas compte du moment proprement personnel où la raison peut saisir une norme et se constituer elle-même comme principe d’action. Ainsi, la liberté ne saurait être la seule absence de contrainte extérieure ; elle exige l’intériorité d’un acte gouverné par l’intelligence pratique.

La troisième confusion est celle du réductionnisme neuroscientifique, qui prétend conclure du corrélat cérébral à l’abolition du sujet. Mais l’argument ne suit pas. Qu’un acte ait une condition organique n’implique nullement qu’il soit épuisé par cette condition. Dire : “le cerveau est requis” n’est pas dire : “le cerveau suffit”. Car l’ordre des raisons et l’ordre des mécanismes ne sont pas commensurables : le premier est normatif (vrai/faux, meilleur/pire), le second est descriptif (enchaînement des états). Or l’acte libre appartient à l’ordre normatif : il consiste précisément dans la capacité de se déterminer par la reconnaissance du vrai et du bien. La neurophysiologie peut décrire l’instrument et ses états ; elle ne peut, par son vocabulaire propre, produire la notion même d’obligation, de justification, ou de faute. La réduction est donc une substitution illégitime : elle remplace l’acte rationnel par son support.

Il résulte de ces distinctions que la liberté doit être définie positivement : elle est spontanéité intelligente. Spontanéité : parce que l’acte procède d’un principe interne et non d’une violence extrinsèque ; intelligente : parce que le Principe interne n’est pas simple poussée, mais raison connue. L’acte libre n’est pas sans cause : il est causé autrement. Il est l’acte où la causalité devient réflexive : le sujet ne subit plus seulement des déterminations, il les

comprend, les hiérarchise, et peut les assumer ou les refuser selon une norme. Ainsi la liberté n'est ni un trou dans l'ordre, ni une simple compatibilité avec l'ordre : elle est un mode supérieur de l'ordre, où l'intelligible n'est plus seulement structure du monde, mais forme vivante de la décision. Elle est la dignité métaphysique par laquelle une cause seconde, sans cesser d'être conditionnée quant à l'être, devient toutefois principium sui actus : principe de son acte, sous la règle du vrai et du bien.

Proposition 110 : Une nature finie implique possibilité de défaillance.

Démonstration. Une nature finie implique une , donc une possibilité de privation (Axiome 40). Or la privation est un défaut d'être (Définition 89). La défaillance est précisément la possibilité de manquer le bien dû (Définition 88). Donc une nature finie implique une possibilité de défaillance. C.Q.F.D.

Corollaire : La finitude est la condition métaphysique du risque moral.

Proposition 111 : Sans possibilité de défaillance, il n'y a ni moralité ni responsabilité.

Démonstration. La moralité suppose que l'agent puisse se déterminer selon le vrai et le bien (Définition 86), c'est-à-dire que sa conformité au bien puisse être imputable comme mérite. Or si aucune défaillance n'est possible,

l'acte conforme au bien suit nécessairement comme un mouvement de nature, et non comme décision. La responsabilité, étant imputabilité (Définition 91), disparaît alors. Donc sans possibilité de défaillance, il n'y a ni moralité ni responsabilité. C.Q.F.D.

Corollaire : Un monde d'êtres impeccables par nature serait un monde sans vertu.

Proposition 112 : L'écart ontologique fonde le cadre du choix.

Démonstration. L'écart ontologique est distance du fini à la plénitude du Principe (Définition 90). Cette distance implique que le fini ne possède pas immédiatement la perfection du bien comme sa nature même : il doit se déterminer. Donc il existe un espace réel de détermination interne, où l'agent peut tendre vers la perfection ou s'en détourner. Ainsi l'écart ontologique fonde le cadre du choix. C.Q.F.D.

Corollaire : Le choix n'est pas un chaos psychologique : il est un espace métaphysique.

Proposition 113 : Dieu permet la privation afin de rendre possible la liberté.

Démonstration. La privation est possible dans le fini (Proposition 110) et est condition de la possibilité de défaillance. Or sans possibilité de défaillance, pas de

responsabilité ni de moralité (Proposition 111). Mais un monde où existent des agents rationnels ordonnés au bien moral requiert imputabilité : autrement la dignité de l'agent rationnel s'annule. Donc la possibilité de privation est permise dans l'ordre du monde en vue d'un bien supérieur : la liberté morale. Ainsi Dieu permet la privation afin de rendre possible la liberté. C.Q.F.D.

Corollaire : La permission du défaut n'est pas intention du mal, mais condition d'un bien supérieur.

Proposition 114 : La liberté est puissance de se déterminer selon le vrai et le bien.

Démonstration. Par Définition 86, la liberté est la puissance de se déterminer selon des raisons connues, c'est-à-dire selon le vrai et le bien. C.Q.F.D.

Corollaire : La liberté n'est pas indifférence, mais dignité de l'intelligence.

IIII.3. Théodicée

Définitions

Définition 92 : Mal.

J'entends par mal, non une substance positive, mais ce qui s'oppose à la perfection due d'un être, soit par défaut d'être, soit par défaut d'ordre.

Définition 93 : Bien.

J'entends par bien la perfection d'un être, c'est-à-dire l'accomplissement de ce qui convient à sa nature.

Définition 94 : Perfection.

J'entends par perfection le degré selon lequel un être possède pleinement ce qui appartient à son essence.

Définition 95 : Mal métaphysique.

J'entends par mal métaphysique la limitation constitutive de la créature en tant que créature : le moins-être inhérent au fini.

Définition 96 : Mal physique.

J'entends par mal physique la souffrance et les atteintes subies dans l'ordre naturel, en tant qu'elles diminuent l'intégrité ou la puissance d'un vivant.

Définition 97 : Mal moral.

J'entends par mal moral la défaillance volontaire d'un agent rationnel, en tant qu'il se détourne du vrai et du bien.

Définition 98 : Faute.

J'entends par faute un acte moralement imputable, par lequel un agent aurait dû agir autrement selon la règle du vrai et du bien.

Définition 99 : Justice.

J'entends par justice l'ordre selon lequel le bien est dû au bien, et le mal imputable reçoit ce qui lui correspond selon raison.

Définition 100 : Permission.

J'entends par permission le fait, pour le Principe, de ne pas empêcher un défaut possible, sans pour autant l'intendre comme fin.

Définition 101 : Meilleur.

J'entends par meilleur non ce qui exclut toute imperfection, mais ce qui réalise l'ordre le plus parfait possible relativement aux compossibles, à la liberté, et aux fins du monde.

Axiomes

Axiome 41 : Toute créature finie a une limitation.

Axiome 42 : Un défaut n'est pas un être positif.

Axiome 43 : Une faute suppose liberté et responsabilité.

Axiome 44 : Une sagesse parfaite ne choisit pas sans raison suffisante.

Lemmes

Lemme 30 : Le mal, en tant que mal, est privation ; donc il n'est pas principe.

Démonstration. Le mal est défaut de perfection due (Définition 92). Or un défaut n'est pas un être positif (Axiome 42). Donc le mal, pris formellement comme mal, n'est pas une réalité substantielle ; il n'a pas d'être propre. Ainsi il ne peut être Principe, car un principe explicatif doit être positif et fondant (Partie I : néant / privation ne fonde pas).

Lemme 31 : Confondre permission et intention est une erreur de catégorie.

Démonstration. Vouloir comme fin et permettre comme condition ne sont pas identiques. Permettre (Définition 100), c'est ne pas empêcher ce qu'un ordre de biens supérieurs rend possible, sans le poser comme but. Intendre, c'est choisir le mal comme bien, contradiction. Donc permission ≠ intention.

Lemme 32 : Le meilleur monde possible se définit relativement aux compossibles, non relativement à un idéal abstrait d'absence totale de défaut.

Démonstration. Un monde est système de compossibles (Partie III). L'ordre total dépend des compatibilités ; supprimer toute limitation supprimerait la créature (Définition 95). Donc le « meilleur » ne signifie pas absence totale de défaut, mais maximum de perfection possible dans l'ordre des compossibles (Définition 101). Ainsi l'objection « meilleur ⇒ sans mal » manque l'objet.

Thèse

Proposition 115 : Le mal n'a pas de substance propre.

Démonstration. Le mal est défaut de perfection due (Définition 92). Or un défaut n'est pas un être positif (Axiome 42). Donc le mal, en tant que mal, n'est pas une substance mais une privation ou un désordre. Ainsi le mal n'a pas de substance propre. C.Q.F.D.

Corollaire : Le mal ne peut être Principe (Lemme 30).

Scolie : Ici se trouve l'une des clefs doctrinales les plus décisives : tant que l'on attribue au mal un être propre, on rend l'univers incompréhensible et l'objection contre le Principe devient inépuisable. Mais dès que l'on rétablit la définition exacte, le mal comme privation, la plupart des cris métaphysiques se révèlent être des erreurs de

catégorie. On se trompe d'abord en parlant du mal comme d'une chose. L'esprit, lorsqu'il souffre ou lorsqu'il s'indigne, tend spontanément à substantialiser ce qui l'atteint : il imagine un "pouvoir du mal", une "force noire", un principe rival. Mais cette imagination est précisément ce que la métaphysique doit discipliner. Car un défaut n'est pas un second être ; c'est un manque d'être. L'obscurité n'est pas une lumière noire : elle est l'absence de lumière. Le silence n'est pas un son : il est l'absence de son. De même, le mal n'est pas une réalité positive ajoutée au monde : il est une diminution, une lacune, un désordre, c'est-à-dire une déficience du bien qui devrait être là.

Ce point détruit immédiatement le manichéisme, explicite ou implicite. Si le mal avait une substance propre, il existerait alors deux principes premiers : l'un du bien, l'autre du mal ; ou bien un seul principe contenant en lui le mal comme positif, ce qui serait plus absurde encore, puisqu'il ferait du Principe la source d'une négation comme telle. Dans les deux cas, on ruine l'intelligibilité. Deux absolus s'annulent ; un absolu porteur du défaut se contredit. Ainsi, faire du mal un "être" revient soit à abolir le Principe unique, soit à l'empoisonner intérieurement. Il faut donc reconnaître l'ordre réel : tout ce qui est, en tant qu'il est, est bon, parce que l'être même est perfection minimale, acte positif. Le mal n'est jamais "pur". Il est toujours parasite : il n'existe qu'en s'attachant à un bien qu'il mutile. Même la faute la plus noire suppose une puissance bonne, intelligence, volonté, énergie, détournée et diminuée. Le mal n'a pas d'essence propre : il ne subsiste qu'en déformation d'une essence. Il ne construit pas : il corrompt. Il n'engendre pas : il dégrade. Il ne fonde pas : il fracture.

C'est pourquoi l'objection populaire, "si Dieu existe, pourquoi le mal ?" (*Si Deus est, unde malum ?)*, est presque toujours mal posée. Elle suppose tacitement que le mal est une chose positive que Dieu aurait "mise" dans le monde. Mais si le mal est privation, la question se renverse : comment un défaut est-il possible dans un monde créé par le Principe ? Or la réponse devient intelligible : le défaut est possible non comme production, mais comme limite ; non comme intention, mais comme conséquence de la finitude. Car créer n'est pas produire un second absolu : c'est poser un être qui n'est pas l'Être même. Et ne pas être l'Être même, c'est être limité. La limitation n'est pas un scandale ajouté à l'existence : elle est le signe même de la créature. Ainsi, la possibilité du défaut est inscrite dans la structure du fini : elle exprime la distance ontologique entre ce qui est par soi et ce qui est par participation.

De là se comprend la permission du mal : le Principe n'a pas à "fabriquer" le mal pour qu'il soit ; il suffit qu'il pose un ordre où existent des biens finis, donc exposés à la privation, et surtout des agents libres, donc capables de se détourner. Le mal moral n'est pas une substance injectée dans l'âme : il est un défaut dans l'acte, une déviation volontaire, une carence du bien dû. Et la souffrance elle-même, si violente qu'elle soit, n'est pas l'introduction d'un être maléfique : elle est l'effet des interactions et des limites d'un ordre de finitudes, où les biens ne peuvent être simultanément maximaux sous tous les rapports.

Ainsi l'objection classique se révèle être une impatience ontologique : elle exige un monde de créatures sans créatureté, un ordre fini sans finitude, une liberté sans risque, une histoire sans drame, c'est-à-dire un monde qui ne serait pas monde, mais Absolu. Or ce n'est pas réfuter le Principe : c'est refuser la notion même de création. Le point doit être martelé : le mal ne pèse contre le Principe que si l'on en fait un être, ce que les juifs ont d'ailleurs très bien compris dans leur théologie et que les gnostiques en tout genre n'arrivent pas à digérer, si bien qu'ils sont contraints de créer le concept d'un « dieu mauvais » en dessous du vrai Dieu pour réconcilier leurs propres errances métaphysiques. Mais dès que l'on rend au mal son statut réel, privation, défaut d'ordre, moins-être, l'univers ne devient pas sentimentalement confortable ; il devient métaphysiquement cohérent. Et l'on comprend enfin pourquoi la sagesse classique refuse toute "ontologie du mal" : non par optimisme naïf, mais par rigueur. Car donner au mal une substance, c'est lui donner une dignité qu'il ne possède pas ; c'est le transformer en principe ; c'est, au fond, idolâtrer le défaut.

Proposition 116 : Le mal métaphysique est la limitation du fini.

Démonstration. Toute créature finie a une limitation (Axiome 41). Limitation signifie : moins-être relativement à la plénitude de l'Être. Or ce moins-être, étant privation, est mal au sens métaphysique (Définition 95). Donc le mal métaphysique est la limitation du fini. C.Q.F.D.

Corollaire : Être créé, c'est pouvoir manquer, non par malice, mais par non-identité avec l'Être même.

Proposition 117 : Le mal physique est compatible avec l'ordre du monde.

Démonstration. Le mal physique est souffrance et atteinte subie (Définition 96). Or un monde ordonné implique lois, rapports, interactions, limitations réciproques entre êtres finis (Partie III : harmonie et système). De telles interactions peuvent produire perte, douleur, destruction locale, sans que l'ordre total cesse d'être intelligible. Donc le mal physique est compatible avec l'ordre du monde. C.Q.F.D.

Corollaire : La souffrance n'est pas en soi preuve d'absurdité.

Proposition 118 : Le mal moral est privation volontaire.

Démonstration. Le mal moral est défaillance volontaire d'un agent rationnel (Définition 97). La défaillance consiste dans un défaut du bien dû : elle est privation (Définition 89). Mais elle est volontaire, donc imputable. Donc le mal moral est privation volontaire. C.Q.F.D.

Proposition 119 : La faute suppose liberté.

Démonstration. Une faute est un acte imputable par lequel un agent aurait dû agir autrement (Définition 98). « Aurait dû » suppose norme ; « aurait pu » suppose liberté réelle. Donc la faute suppose liberté et responsabilité (Axiome 43 ; Partie IIII.2). C.Q.F.D.

Corollaire : Sans liberté, il n'y a pas de mal moral mais seulement des effets.

Proposition 120 : Un monde contenant des agents libres enveloppe la possibilité du mal moral.

Démonstration. Les agents libres sont capables de se déterminer selon le vrai et le bien (Définition 86), donc d'assumer une norme. Or cette normativité implique la possibilité de manquer le bien dû : autrement la conformité serait nécessaire et non imputable (Proposition 111). Donc un monde contenant des agents libres enveloppe la possibilité du mal moral. C.Q.F.D.

Corollaire : Un monde moralement significatif ne peut être un monde sans risque.

Proposition 121 : La permission divine du mal n'est pas intention du mal.

Démonstration. Permettre, c'est ne pas empêcher un défaut possible sans l'intendre comme fin (Définition 100). Or intender le mal comme fin contredirait la notion même

de sagesse et de bien. Donc la permission divine du mal n'est pas intention du mal (Lemme 31). C.Q.F.D.

Corollaire : Confondre permission et intention confond gouvernement et complicité.

Proposition 122 : La bonté du Principe est compatible avec la permission du mal.

Démonstration. Le mal métaphysique (limitation) est inséparable de la créature finie (Proposition 116) : l'abolir reviendrait à abolir le fini. Le mal moral, quant à lui, est possible condition de la liberté morale (Proposition 120). Or la liberté est un bien supérieur, puisqu'elle rend possible vertu et responsabilité (Partie IIII.2). Dès lors, si le Principe choisit un monde comportant liberté et ordre intelligible, il peut permettre le mal comme conséquence permise d'un bien supérieur, sans l'intendre comme fin. Donc bonté et permission sont compatibles. C.Q.F.D.

Proposition 123 : Un monde avec liberté vaut plus qu'un monde sans risque moral.

Démonstration. Sans risque moral, aucune défaillance n'est possible ; donc aucune vertu ni responsabilité n'est possible (Proposition 111). Or la vertu est un bien d'ordre supérieur au simple fonctionnement impeccable, car elle est bien assumé par intelligence. Donc un monde avec liberté et possibilité de vertu a une perfection supérieure à un monde d'automates impeccables. C.Q.F.D.

Corollaire : Le prix de la grandeur morale est la possibilité de la chute.

Proposition 124 : Le meilleur monde possible n'est pas un monde sans mal, mais un monde où l'ordre total est le plus parfait.

Démonstration. Le meilleur se définit relativement aux compossibles, à la liberté et aux fins (Définition 101). Or un monde sans limitation supprimerait le fini (Proposition 116), et un monde sans risque moral supprimerait la liberté morale (Proposition 111). Donc le meilleur monde possible ne peut signifier absence totale de mal : il signifie perfection maximale de l'ordre total, où même les défauts permis sont subordonnés à une harmonie supérieure. C.Q.F.D.

Corollaire : Le "meilleur" est ordre, non anesthésie.

Proposition 125 : L'objection du "meilleur monde" ne vaut que si l'on confond meilleur et parfait.

Démonstration. "Meilleur" est comparatif : meilleur qu'un autre possible parmi les compossibles (Définition 101 ; Partie III). "Parfait" serait absence totale de défaut comme si le monde était l'absolu lui-même. Ces notions diffèrent en droit. Donc l'objection qui ridiculise le meilleur monde comme s'il prétendait être absolument parfait confond meilleur et parfait. C.Q.F.D.

Corollaire : Le sarcasme vise une caricature, non la thèse.

Proposition 126 : L'objection sceptique radicale suppose tacitement le Principe de raison suffisante.

Démonstration. Dire : "ce monde est injustifiable" signifie : "aucune raison suffisante ne peut en être donnée". Or formuler cette critique suppose qu'il devrait y avoir une raison suffisante pour qu'il soit justifiable, c'est donc présupposer la norme métaphysique de raison. Ainsi, même l'objection sceptique radicale suppose tacitement le Principe de raison suffisante. C.Q.F.D.

Corollaire : La critique la plus dure du monde confirme l'exigence métaphysique de raison.

Scolie : Ici, il faut constater que deux dissolutions modernes se font face. La première dissout le mal : elle nie la faute, efface la distinction du bien et du mal, transforme la chute en expérience, et ruine le bien même, car un bien sans norme devient une sensation. La seconde banalise le mal : elle le traite comme un fait neutre produit par déterminismes aveugles ; elle ruine ainsi justice, dette et jugement. Contre ces deux confusions, la métaphysique maintient les distinctions nécessaires : mal métaphysique (limitation), mal physique (souffrance), mal moral (faute). Elle comprend alors que la permission du mal n'est pas le scandale suprême mais la condition d'un bien supérieur : un monde où le bien n'est pas automatique, mais choisi. Le véritable optimisme n'est pas naïveté : il n'affirme pas que chaque fragment soit satisfaisant, mais que l'ordre total

soit intelligible. Exiger que chaque fragment le soit, ce serait exiger non un monde, mais un absolu.

Partie V - De la Finalité personnelle à la Médiation

V.1. L'homme dans la Création : rôle, vocation, coopération

Définitions

Définition 102 : Esprit.

J'entends par esprit une substance capable de vérité, c'est-à-dire capable de connaître des raisons nécessaires et de se connaître elle-même.

Définition 103 : Personne.

J'entends par personne un esprit considéré comme sujet d'actes imputables, et comme porteur d'une vocation propre dans l'ordre moral.

Définition 104 : Image.

J'entends par image la ressemblance analogique d'un étant avec le Principe, non par identité de nature, mais par participation à ses perfections.

Définition 105 : Participation intellectuelle.

J'entends par participation intellectuelle la manière dont un esprit reçoit et imite l'intelligible du Logos, en comprenant et en jugeant selon vrai.

Définition 106 : Microcosme.

J’entends par microcosme une réalité dans laquelle l’ordre du tout se trouve résumé, comme en abrégé, sous une forme unifiée.

Définition 107 : Vocation.

J’entends par vocation l’orientation intérieure d’un esprit vers sa perfection propre, c’est-à-dire vers l’union au vrai et au bien.

Définition 108 : Coopération.

J’entends par coopération l’acte par lequel une créature libre concourt volontairement à l’ordre voulu par le Principe, en se déterminant selon le bien.

Définition 109 : Royaume moral.

J’entends par royaume moral l’ordre des esprits où les actions sont ordonnées non seulement à des effets, mais à des fins, et où les personnes se rapportent à un bien commun intelligible.

Définition 110 : Histoire.

J’entends par histoire non la simple succession des événements, mais le processus par lequel un ordre moral se déploie dans le temps.

Axiomes

Axiome 45 : Le Logos est intelligibilité principielle du monde.

Axiome 46 : Les esprits appartiennent à l'ordre du vrai et du bien.

Axiome 47 : Ce qui est libre peut coopérer ou se détourner.

Axiome 48 : Une fin morale implique un accomplissement progressif.

Lemmes

Lemme 33 : Le vrai implique un sujet de normativité.

Démonstration. Le vrai n'est pas une modification physique parmi d'autres : il est normatif (Partie II : vérité comme normativité). Or une norme n'est norme que pour un sujet capable de la reconnaître. Donc là où le vrai est effectif, il y a sujet d'intelligibilité, donc esprit (Définition 102).

Lemme 34 : L'esprit est plus qu'un point de vue : il est reconnaissance de la loi.

Démonstration. Chaque partie exprime le tout selon un point de vue (Partie III : expression). Mais l'esprit ne fait pas seulement exprimer : il comprend l'ordre sous forme de raisons. Donc l'esprit est expression réfléchie : l'ordre

s'y reflète comme intelligible, non seulement comme phénomène.

Scolie : Il importe ici d'écarter un contresens moderne : reconnaître à l'homme une centralité ne signifie nullement lui attribuer un privilège spatial, une supériorité physique, ni même une domination de puissance sur la nature. La centralité dont il est question n'est pas géométrique, mais intelligible ; non pas cosmographique, mais métaphysique. Le monde peut être immense, l'homme peut être fragile ; pourtant, quelque chose advient en lui qui ne se laisse pas mesurer à l'échelle des masses et des forces : la totalité de l'ordre y devient présente comme ordre. Car l'esprit, tel qu'il est défini ici, n'est pas seulement un "point de vue" parmi d'autres. Toute partie, en tant qu'elle exprime le tout, peut être dite miroir du monde ; mais l'esprit est miroir conscient, et cette différence n'est pas de degré mais de nature. Il ne reçoit pas seulement des affections ; il reconduit ce qu'il reçoit à une loi, à une raison, à une structure. Autrement dit, l'univers n'est pas seulement devant lui : il est, en lui, reconnu. Et c'est pourquoi l'esprit ne se contente pas de "subir" le réel : il atteste la rationalité du réel en tant qu'il est capable d'en former la notion.

De là naît la véritable signification de la centralité humaine : l'homme est le lieu où l'être devient intelligible à lui-même, le point où l'ordre se retourne vers sa propre compréhension. Ce n'est pas dire que l'homme contienne physiquement le monde, mais qu'il le contient intentionnellement : il peut embrasser par la pensée l'ensemble des rapports, la hiérarchie des causes, la forme des lois, et même, chose décisive, il peut poser la question du fondement. Ainsi se vérifie l'intuition pascalienne : l'homme est sans puissance, mais non sans dignité, parce

qu'il pense ; et ce que la nature excède en grandeur, l'esprit le dépasse en portée, puisqu'il peut en concevoir la totalité. Que cette conception soit simplificatrice, schématique, finie dans ses moyens, ne détruit pas l'argument ; elle le précise. Car la grandeur ici n'est pas celle d'une possession exhaustive, mais celle d'une visée de l'universel. L'esprit est capable du tout non comme inventaire, mais comme intelligibilité : il peut saisir des lois valables pour l'infini des cas ; il peut comprendre des structures qui dépassent toute expérience singulière ; il peut, par abstraction et raison, rejoindre ce qui ne se donne jamais intégralement aux sens. Cette capacité d'universalité est ce qui fait de l'homme une frontière : il appartient au monde des choses par sa finitude, et il touche l'ordre de l'infini par son aptitude au vrai.

C'est pourquoi la tradition n'a pas "usurpé" la dignité de l'homme en le plaçant au centre : elle a nommé sobrement un fait de structure. Il y a, au sein du conditionné, un être pour qui le conditionné n'est pas seulement subi mais compris ; un être qui est assez petit pour être écrasé par l'univers, mais assez grand pour porter l'univers en pensée. Dès lors, la centralité humaine n'est pas arrogance ; elle est fonction : l'homme est le médiateur naturel entre le fini et l'infini, non par puissance, mais par intelligibilité, c'est-à-dire par cette forme supérieure d'expression où l'ordre se reconnaît comme loi.

Lemme 35 : Une fin morale ne se réalise pas instantanément mais historiquement.

Démonstration. L'ordre moral implique liberté et imputabilité (Partie IIII.2). Or la liberté suppose choix, maturation, conversion possible. Donc la fin morale ne peut être pensée comme pure structure intemporelle ; elle exige un déploiement : histoire (Définition 110 ; Axiome 48).

Thèse

Proposition 127 : Il existe des esprits dans le monde.

Démonstration. Il existe des agents capables de connaître des raisons, et de viser le vrai comme norme (Partie IV : agent rationnel, vérité normative). Or ce qui est capable de vérité est esprit (Définition 102). Donc il existe des esprits dans le monde. C.Q.F.D.

Corollaire : Le réel contient, à son sommet, des sujets de normativité.

Proposition 128 : L'esprit est image du Logos.

Démonstration. Le Logos est l'intelligence principielle par laquelle l'être est intelligible (Partie II : Logos). Or l'esprit participe à l'intelligible en comprenant des raisons et en jugeant selon vrai (Définition 105). Cette participation fonde une ressemblance analogique avec l'intelligence principielle : image (Définition 104). Donc l'esprit est image du Logos. C.Q.F.D.

Corollaire : La dignité de l'homme relève de l'ordre du Logos et non de la quantité.

Proposition 129 : L'homme, en tant qu'esprit libre, est microcosme.

Démonstration. Le microcosme est ce en quoi l'ordre du tout se trouve résumé sous une forme unifiée (Définition 106). Or l'esprit exprime le monde selon un point de vue (Partie III), mais en outre il comprend cet ordre sous forme de loi, de raisons et de fins (Parties II–III). Donc en lui, le tout est présent comme intelligible unifié : microcosme. C.Q.F.D.

Corollaire : Le monde se réfléchit dans l'esprit comme compréhension.

Proposition 130 : La vocation de l'esprit est la perfection.

Démonstration. Les esprits appartiennent à l'ordre du vrai et du bien (Axiome 46). Or le bien est perfection (Partie IV : bien et perfection). Donc l'orientation interne de l'esprit est l'union croissante au vrai et au bien : vocation (Définition 107). C.Q.F.D.

Proposition 131 : La créature libre peut coopérer au dessein ou s'en détourner.

Démonstration. La liberté ouvre la possibilité du bien comme du défaut (Partie IIII.2 : privation permise, défaillance). Or ce qui est libre peut coopérer ou se détourner (Axiome 47). Donc la créature libre peut concourir volontairement au dessein (Définition 108) ou s'en écarter par faute (Partie IIII.3). C.Q.F.D.

Corollaire : La liberté est l'ouverture de l'histoire.

Proposition 132 : La coopération est un rôle métaphysique, non une simple morale.

Démonstration. Coopérer, ce n'est pas seulement obéir à des règles : c'est concourir volontairement à l'ordre voulu par le Principe (Définition 108). Or cet ordre est finalisé : il est dessein rationnel (Partie III : finalité). Donc la coopération engage l'agent dans l'architecture des fins : elle est métaphysique avant d'être juridique. C.Q.F.D.

Proposition 133 : Les esprits constituent un royaume moral.

Démonstration. Le royaume moral est l'ordre des esprits où l'action est rapportée à des fins et au bien commun intelligible (Définition 109). Or l'esprit agit selon raisons, normes, fins (Partie IIII.2), et ses actes sont imputables (Définition 103). Donc les esprits constituent un royaume moral. C.Q.F.D.

Corollaire : Au sommet du monde, la causalité devient responsabilité.

Proposition 134 : Le sens de l'histoire est moral.

Démonstration. L'histoire est déploiement temporel d'un ordre moral (Définition 110). Or la liberté introduit coopération ou détournement (Proposition 131), donc progression ou chute, donc accomplissement possible. Ainsi, la succession des événements reçoit une orientation interne : sens moral. C.Q.F.D.

Corollaire : Le temps est scène de perfection possible.

Proposition 135 : L'ordre providentiel vise la perfection croissante des esprits.

Démonstration. La providence gouverne l'ordre total selon une fin (Partie III : providence). Or la fin la plus haute, dans un monde où existent des esprits libres, est leur perfection morale et intellectuelle (Proposition 130). Donc l'ordre providentiel vise la perfection croissante des esprits. C.Q.F.D.

Corollaire : Le cosmos est aussi pédagogie.

Scolie : Il faut ici dire que l'homme n'est pas un accident quantitatif, mais l'émergence d'un ordre supérieur : le monde devient conscient de l'intelligible. Là où apparaît l'esprit, le réel cesse d'être seulement spectacle : il devient

vocation. Le Logos, qui fonde la loi des choses, fonde aussi la dignité du sujet : la vérité n'est plus seulement structure du monde, elle devient exigence intérieure. Ainsi la métaphysique, si elle est complète, culmine dans l'ordre moral : sans ce sommet, le cosmos demeure admirable mais muet.

V.2. Le seuil entre la Finitude et l'Infinitude

Définitions

Définition 111 : Distance métaphysique.

J'entends par distance métaphysique la séparation d'ordre entre l'Inconditionné et le Conditionné, non comme intervalle spatial, mais comme dissemblance de mode d'être.

Définition 112 : Seuil.

J'entends par seuil le point critique où une transition de l'ordre conditionné vers l'ordre Inconditionné devient exigée par la raison, sans être encore accomplie par les seules forces du Conditionné.

Définition 113 : Relation.

J'entends par relation le rapport intelligible selon lequel deux termes sont ordonnés l'un à l'autre.

Définition 114 : Médiation.

J'entends par médiation ce sans quoi une relation entre deux ordres hétérogènes ne peut être réalisée, et par quoi le supérieur peut se communiquer à l'inférieur sans être diminué.

Définition 115 : Communication.

J'entends par communication la participation d'un être inférieur à une perfection supérieure, par réception d'un don qui le dépasse.

Définition 116 : Personne consciente.

J'entends par personne consciente non seulement un sujet moral, mais un centre d'intériorité capable d'un rapport au Principe sous forme d'adresse.

Définition 117 : Parole.

J'entends par Parole l'acte intelligible par lequel une intelligence se communique à une autre intelligence, non seulement comme loi, mais comme sens voulu.

Définition 118 : Révélation.

J'entends par révélation la communication de l'Inconditionné au conditionné, lorsque le Principe se rend connaissable non seulement comme fondement, mais comme présence.

Axiomes

Axiome 49 : Il n'y a pas de relation sans proportion.

Axiome 50 : Ce qui est absolument Inconditionné ne peut être atteint par une puissance conditionnée comme par proportion naturelle.

Axiome 51 : L'ordre moral implique un rapport personnel au Principe.

Lemmes

Lemme 36 : La métaphysique atteint un point où la causalité ne suffit plus à la relation.

Démonstration. La relation causale fonde l'existence du Conditionné (Partie II : acte d'être). Mais l'ordre moral implique adresse, obligation, reconnaissance (V.1). Donc une relation réduite à l'efficient est insuffisante : elle fonde l'être, non la communion.

Lemme 37 : Plus le Principe est absolu, plus la relation morale exige médiation.

Démonstration. Si l'Inconditionné est absolument Inconditionné, il excède toute proportion naturelle (Axiome 50). Mais si le rapport au Principe doit être personnel (Axiome 51), il faut une forme de proportion instaurée : médiation (Définition 114). Donc la transcendance radicale rend la médiation plus nécessaire, non moins.

Lemme 38 : Toute médiation réelle implique mouvement descendant : communication.

Démonstration. Le Conditionné ne peut produire l'Inconditionné, ni se donner la proportion nécessaire (Axiome 50). Donc la relation ne peut être seulement ascension. Il faut donation du supérieur : communication (Définition 115).

Thèse

Proposition 136 : Le Conditionné, en tant que conditionné, ne peut par soi rejoindre l'Inconditionné.

Démonstration. Le Conditionné dépend d'autre chose pour être (Partie I). L'Inconditionné est par soi (Partie II). Leur distance est dissemblance de mode d'être (Définition 111). Or ce qui dépend ne peut, par sa seule dépendance, se donner ce dont il dépend : il ne peut produire l'Inconditionné comme terme propre. Donc le Conditionné ne peut par soi rejoindre l'Inconditionné. C.Q.F.D.

Corollaire : La remontée métaphysique atteint un seuil (Définition 112).

Proposition 137 : La raison exige une relation effective entre l'ordre conditionné et le Principe.

Démonstration. Le Principe fonde l'acte d'être (Partie II) et est Logos (Partie II). Donc tout conditionné reçoit être et intelligibilité. Or recevoir implique relation (Définition 113). Donc la raison exige une relation effective entre l'ordre conditionné et le Principe. C.Q.F.D.

Proposition 138 : La relation au Principe est double : fondation causale et orientation finale.

Démonstration. Le Conditionné dépend du Principe quant à l'existence : fondation (Partie II). Mais l'ordre du monde est finalisé (Partie III), et l'ordre moral vise perfection (V.1). Donc le Conditionné se rapporte aussi au Principe comme fin. Ainsi la relation au Principe est double : cause et fin. C.Q.F.D.

Corollaire : Le Principe est à la fois origine et terme.

Proposition 139 : L'ordre moral requiert que la relation au Principe soit personnelle.

Démonstration. Le royaume moral est ordre des personnes et des actes imputables (V.1). Or la personne, au sens fort, implique adresse possible au Principe (Définition 116). Donc si l'ordre moral n'est pas fiction, il requiert relation personnelle au Principe (Axiome 51). C.Q.F.D.

Proposition 140 : La relation personnelle au Principe ne peut être purement causale.

Démonstration. La causalité exprime dépendance ontologique. Mais une relation personnelle implique connaissance, reconnaissance, intention, obligation. Donc elle ne se réduit pas à l'efficient. Ainsi, la relation

personnelle au Principe ne peut être purement causale (Lemme 36). C.Q.F.D.

Corollaire : Le Principe ne peut être pensé seulement comme moteur, mais comme sens.

Proposition 141 : Il faut une médiation entre l'ordre de la cause et l'ordre de la personne.

Démonstration. Le Conditionné ne peut rejoindre l'Inconditionné par soi (Proposition 136). Pourtant la relation est exigée (Proposition 137), et au sommet elle doit être personnelle (Proposition 139). Or cette relation personnelle excède la proportion naturelle (Axiome 50). Donc il faut ce sans quoi relation entre ordres hétérogènes est impossible : médiation (Définition 114). C.Q.F.D.

Proposition 142 : La médiation requiert communication du supérieur à l'inférieur.

Démonstration. Puisque l'inférieur ne peut instaurer par lui-même la proportion (Axiome 50), la médiation ne peut être pure ascension. Il faut communication : donation d'une perfection supérieure à l'inférieur (Définition 115). Donc la médiation requiert communication du supérieur à l'inférieur (Lemme 38). C.Q.F.D.

Corollaire : Il faut une condescendance autant qu'une montée.

Proposition 143 : Le Logos doit être non seulement structure, mais Parole.

Démonstration. Le Logos est intelligence fondatrice de l'intelligible (Partie II). Mais la médiation requise est morale et personnelle (Proposition 141). Or une intelligence, pour se communiquer à une autre intelligence personnellement, ne se donne pas seulement comme loi, mais comme acte adressé : Parole (Définition 117). Donc le Logos doit être non seulement structure mais Parole. C.Q.F.D.

Corollaire : La raison exige l'adresse.

Nota bene - Toutes "nécessité" ou « exigence » invoquées ici sont du côté de l'esprit (cohérence de la finalité morale), non du côté de Dieu : la Révélation est une pure grâce, librement donnée.

Scolie : Il convient d'introduire ici une précaution décisive, sans laquelle la suite pourrait paraître retomber dans une naïveté verbale : la thèse selon laquelle le Logos doit être Parole pourrait être comprise comme si le Principe se laissait enfermer dans le régime ordinaire du langage humain, comme si l'ultime devait "parler" au sens où un homme parle, c'est-à-dire selon un appareillage de signes, de propositions, de catégories, et d'inférences dont l'homme serait la mesure. Or une telle compréhension serait une régression. Le langage humain n'est pas un miroir transparent de l'être. Il est une institution de l'esprit fini : il sélectionne, découpe, stabilise. Il rend possible la logique en rendant possible la répétition, la généralité, la

comparaison ; mais il la rend possible au prix d'une réduction : il substitue à la plénitude de l'acte des structures discrètes, des prédicats, des oppositions, des quantifications. En ce sens, la langue est une puissance, mais aussi une autolimitation : elle permet de dire en s'interdisant de tout dire. Cette autolimitation n'est pas seulement une remarque psychologique ; elle se manifeste structurellement dans les paradoxes où le langage se retourne contre lui-même. Ainsi, le sorite révèle que la précision des mots ("tas", "chauve") n'est pas proportionnée à la continuité du réel : la langue exige une frontière nette là où l'être ne l'offre pas. Ainsi encore, les paradoxes de l'autoréférence (le menteur) montrent qu'un système de propositions peut engendrer en lui-même des énoncés qui sabotent sa propre possibilité de vérité. Ainsi enfin, l'aporie dite de l'omnipotence ("Dieu peut-il créer une pierre qu'il ne peut soulever ?") exhibe une illusion plus grave : la tentation de traiter les mots comme des choses, et les catégories comme des réalités, de sorte que l'on fabrique une contradiction en cousant ensemble des termes qui, en réalité, n'ont pas de signification cohérente lorsqu'ils sont absolutisés. Le paradoxe n'est pas alors dans le Principe ; il est dans l'usage abusif du langage.

Il faut donc poser ceci avec toute la rigueur voulue : le Principe n'est pas soumis aux paradoxes produits par la mécanique de nos signes. Car ces paradoxes appartiennent au régime du conditionné : ils surgissent lorsque la pensée, finie, veut se totaliser par ses propres moyens ; lorsque le langage, outil du monde, prétend devenir mesure de ce qui fonde le monde. Ce n'est pas l'Inconditionné qui doit répondre à l'économie des mots ; c'est l'esprit qui doit reconnaître, au point où il touche l'ultime, la disproportion de son instrument. Dès lors, ce que signifie ici "Parole"

doit être purifié. Il ne s'agit pas de faire descendre le Logos dans le bavardage des signes, ni de subordonner l'intelligibilité suprême aux règles du discours humain. "Parole" signifie : communication de l'intelligence à l'intelligence, présence de sens à un sujet capable de sens. Or l'homme n'est pas réduit à son langage. Il est esprit. Et l'esprit n'est pas seulement un fabricant de propositions : il est cette capacité plus profonde par laquelle le vrai est reconnu comme vrai, par laquelle la normativité est saisie, par laquelle l'intelligible est reçu avant d'être formulé. Autrement dit : si le suprême peut être connu, ce ne sera pas d'abord par l'expansion indéfinie d'un système verbal, mais par la parcelle principielle en nous, cette participation à l'intelligible qui fonde le langage lui-même. Le langage est une traduction ; la compréhension est antérieure. Le discours enchaîne ; l'esprit reçoit. La logique ordonne ; l'intelligence s'ouvre. Et c'est pourquoi le Principe, en tant que Logos, ne relève pas en dernier ressort de la capacité humaine à "prouver" ou à "dire" sans reste, mais de cette participation intérieure sans laquelle aucun mot n'aurait même sens. Ainsi, loin de rabaisser l'ultime au régime des paradoxes linguistiques, la notion de Parole indique précisément le dépassement de ce régime : ce n'est pas le Principe qui se plie à la limite du signe, c'est la limite du signe qui est franchie par communication du sens. La Parole n'est pas un supplément verbal ; elle est l'acte par lequel l'intelligence suprême peut se rendre présente sans être contenue, connue sans être réduite, reçue sans être épuisée. En ce point, la raison découvre que son sommet n'est pas un dispositif de langage, mais une ouverture : l'intelligible, en sa source, ne se laisse pas enfermer dans les mots, mais il peut se donner à l'esprit qui participe à lui, et c'est en cela, strictement, que le Logos peut être Parole.

Proposition 144 : La médiation prépare la possibilité d'une révélation.

Démonstration. La révélation est communication du Principe comme présence (Définition 118). Or la médiation implique communication (Proposition 142) et Parole (Proposition 143). Donc la médiation prépare la possibilité d'une révélation : le Principe se rend connaissable comme présence. C.Q.F.D.

Scolie : Il faut ici établir, avec toute la froideur requise, que la médiation n'entre pas dans l'édifice comme un ornement dévot, ni comme une concession à l'imaginaire religieux, mais comme une conséquence interne de la raison dès lors qu'elle va jusqu'au bout d'elle-même. Car la remontée métaphysique a déjà obtenu ceci : il existe un Principe Inconditionné, cause de l'acte d'être, et ce Principe est Logos, c'est-à-dire intelligence fondatrice de l'intelligible. Or une fois ce point acquis, une tentation surgit : croire que la tâche est terminée, comme si l'on avait enfin "expliqué" le réel. Mais cette satisfaction est prématurée. La raison découvre alors une seconde exigence, plus grave encore : il ne suffit pas que le Principe fonde, il faut que le fondement ne laisse pas le sommet du réel dans une séparation absurde.

En effet, le monde ne contient pas seulement des étants ; il contient des esprits, c'est-à-dire des sujets de normativité, capables de vérité, de jugement, d'obligation. Dès lors, l'ordre ne se ferme pas sur la causalité : il s'ouvre sur le personnel. Le Conditionné n'est plus seulement dépendant comme un effet dépend d'une cause ; il est aussi ordonné

comme une intelligence est ordonnée au vrai, et comme une personne est ordonnée à un sens. Ce point est décisif : une relation strictement causale est ontologiquement vraie, mais existentiellement incomplète. Elle dit : “tu dépends”. Elle ne dit pas : “tu peux rencontrer”. Or, dès qu’il y a ordre moral, il y a structure d’adresse : non pas seulement “il y a”, mais “il y a pour”. Il y a dette, vocation, responsabilité, reconnaissance possible. Et ceci implique une forme de relation qui excède l’efficience : une relation de connaissance et de communion. Dès lors, si le Principe est réellement fin, il doit pouvoir être non seulement déduit comme cause, mais reconnu comme terme. Autrement, l’ordre moral devient un théâtre contradictoire : des êtres capables de vérité et de bien seraient ordonnés à un absolu qui resterait à jamais sans proportion avec eux, donc sans relation possible autrement que comme choc ou nécessité. C’est ici que surgit le seuil de proportion :

- Tant que l’on demeure dans l’ordre des causes secondes, la proportion est interne : une cause finie agit sur une cause finie ;
- Mais lorsque l’on vise l’Inconditionné, la proportion naturelle disparaît : l’absolu excède tout rapport mesurable, tout pont construit par le bas ;
- Ainsi la raison atteint une limite non psychologique mais structurelle : l’ascension du Conditionné ne peut produire, par son propre effort, la proportion qui rendrait possible une relation effective entre hétérogènes.

Ce point doit être posé sans détour : ce qui est conditionné ne peut pas s'auto-inconditionner. Il peut désirer, comprendre, tendre ; il ne peut pas instaurer en lui-même le régime ontologique par lequel il serait proportionné à l'Absolu. Exiger qu'il le puisse, c'est retomber dans l'illusion que l'inférieur peut se donner ce dont il dépend, contradiction. D'où suit la nécessité logique : si une relation personnelle est requise au sommet, elle ne peut être fondée par simple remontée ; il faut une médiation, c'est-à-dire une proportion réelle instituée. Et cette médiation ne peut pas être une ruse conceptuelle : elle doit être un mode d'union qui appartienne véritablement aux deux ordres. Autrement, on ne médiatise pas : on juxtapose. Ainsi, la médiation n'est pas un "ajout religieux", mais une conséquence de trois thèses déjà acquises :

- Le Principe est cause de l'acte d'être, donc source réelle du Conditionné ;
- Le monde culmine dans l'ordre moral, donc dans le personnel ;
- Une relation personnelle exige proportion, et l'Absolu excède toute proportion naturelle.

De ce triple point sort la conclusion : la médiation est l'unique forme rationnelle d'un passage entre ordres hétérogènes. Et l'on comprend alors la dernière rigueur : cette médiation ne peut être principalement ascendante. Le Conditionné ne fabrique pas l'Inconditionné. Donc la médiation implique nécessairement un mouvement descendant : non comme abaissement du Principe, mais comme communication, c'est-à-dire donation sans diminution. Ce qui est suprême peut se communiquer sans

perdre son être ; et ce qui est inférieur ne peut recevoir qu'à la mesure où le supérieur se donne. Ce n'est pas ici "mysticisme" : c'est la conséquence nue de l'inégalité ontologique des ordres. En d'autres termes : la raison, fidèle à elle-même, découvre qu'elle ne peut pas conclure seulement par un concept, mais par une exigence : si le Principe est Logos et fin personnelle, alors il doit pouvoir devenir Parole, c'est-à-dire se rendre présent dans l'ordre du sens. Sans cela, l'univers demeure intelligible comme machine, mais il devient absurde comme royaume moral : des personnes seraient faites pour un terme qu'elles ne pourraient jamais rencontrer.

Ainsi, la médiation n'est pas la rupture de la métaphysique ; elle en est l'accomplissement interne : le point où la causalité devient relation, où la loi devient visage possible, où le Logos est requis non seulement comme structure, mais comme communication.

V.3. Le Visage du Principe

Définitions

Définition 119 : Visage.

J'entends par visage la manifestation personnelle du Principe, non comme objet parmi les objets, mais comme présence intelligible capable d'être reconnue.

Définition 120 : Singulier.

J'entends par singulier non l'individuel au hasard, mais ce qui est irréductible à la loi générale, parce qu'il est une personne.

Définition 121 : Présence.

J'entends par présence non la proximité spatiale, mais la communication effective par laquelle un être se donne à un autre dans l'ordre du sens.

Définition 122 : Incarnation.

J'entends par Incarnation l'union du Principe et du Conditionné dans une même personne, de sorte que l'infini se donne dans le fini sans être diminué, et que le fini est assumé sans être aboli.

Définition 123 : Union sans confusion.

J’entends par union sans confusion une union où deux natures demeurent distinctes quant à leur ordre d’être, sans mélange ni séparation.

Définition 124 : Entrée dans l’histoire.

J’entends par entrée dans l’histoire le fait que la Cause des causes ne demeure pas seulement fondement de l’ordre temporel, mais se manifeste dans le temps comme événement porteur de sens absolu.

Définition 125 : Christ.

J’entends par Christ le Logos rendu personnellement présent dans l’histoire, médiateur en qui l’Inconditionné et le Conditionné sont unis sans confusion.

Axiomes

Axiome 52 : Ce qui est suprême peut se communiquer sans perdre ce qu’il est.

Axiome 53 : Une médiation parfaite doit appartenir aux deux ordres qu’elle unit.

Axiome 54 : La finalité ultime de l’ordre moral exige une présence, et non seulement une loi.

Lemmes

Lemme 39 : Une loi générale, même parfaite, est insuffisante au rapport personnel.

Démonstration. La loi est intelligibilité stabilisée (Partie II). Mais la personne exige adresse et reconnaissance, non seulement régularité. Donc la loi ne suffit pas : elle organise, elle ne rencontre pas.

Lemme 40 : Une médiation parfaite doit être personnelle, non instrumentale.

Démonstration. La relation visée est personnelle (V.2). Si la médiation n'était qu'instrument (simple canal neutre), elle ne porterait pas l'adresse. Donc la médiation doit être elle-même personnelle : centre d'union.

Lemme 41 : L'union du supérieur et de l'inférieur ne peut être mélange, mais présence.

Démonstration. Mélanger détruit les ordres ; séparer détruit l'union. Donc la seule forme non contradictoire d'union est union sans confusion (Définition 123).

Thèse

Proposition 145 : Le Principe ne peut être pleinement connu que comme Logos.

Démonstration. Le Principe fonde l'être (Partie II) et fonde l'intelligibilité (Partie II : Logos). Le connaître seulement comme puissance causale laisserait inexpliquée la rationalité du réel, c'est-à-dire supposerait l'intelligible sans son fondement (principe contre l'explication qui suppose ce qu'elle fonde). Donc il ne peut être pleinement connu que comme Logos. C.Q.F.D.

Proposition 146 : Le Logos, pour accomplir la médiation, doit se donner au singulier.

Démonstration. La médiation est requise au niveau personnel (V.2). Or le personnel ne se donne pas par généralité : le singulier est irréductible à la loi générale (Définition 120). Donc le Logos doit se communiquer non seulement comme structure universelle mais comme Parole adressée : au singulier. C.Q.F.D.

Corollaire : La médiation n'est pas seulement cosmologique, elle est personnelle.

Proposition 147 : Une médiation parfaite doit appartenir à l'ordre de l'Inconditionné et à l'ordre du Conditionné.

Démonstration. La médiation unit deux ordres hétérogènes (Définition 114). Ce qui unit doit avoir rapport effectif aux deux pôles ; autrement il ne serait médiation mais terme partiel. Donc une médiation parfaite doit

appartenir aux deux ordres qu'elle unit (Axiome 53). C.Q.F.D.

Proposition 148 : L'Incarnation est la forme suprême de médiation.

Démonstration. L'Incarnation est union du Principe et du Conditionné dans une même personne (Définition 122). Elle satisfait donc la condition de la médiation parfaite (Proposition 147), puisque l'union est dans un sujet unique appartenant aux deux ordres. Donc l'Incarnation est la forme suprême de médiation. C.Q.F.D.

Proposition 149 : L'union sans confusion rend possible l'infinitude dans la finitude.

Démonstration. L'union sans confusion conserve la distinction des natures sans séparation (Définition 123). Ainsi l'infini n'est pas diminué, le fini n'est pas aboli, et l'union n'est pas un mélange contradictoire (Lemme 41). Donc l'infinitude peut se donner dans la finitude sans contradiction : par union sans confusion. C.Q.F.D.

Corollaire : Le sommet n'est pas fusion, mais union.

Proposition 150 : L'entrée du Principe dans l'histoire est intelligible et non mythologique.

Démonstration. Le temps dépend du Principe en tant qu'il dépend de l'acte d'être (Partie II). Or dépendre n'enferme pas le fondement : ce qui fonde peut se communiquer (Axiome 52). Donc il n'y a pas contradiction à ce que le Principe se manifeste dans le temps comme événement porteur de sens (Définition 124). Ainsi l'entrée dans l'histoire est intelligible, non mythologique. C.Q.F.D.

Corollaire : Le miracle suprême n'est pas de casser l'ordre, mais de révéler son fond.

Scolie : Il faut ici dissiper deux objections, qui se présentent volontiers comme des évidences, mais qui ne sont telles que parce qu'elles reposent sur des confusions de registre : l'objection de "mythologie", qui vient souvent des courants athées, et l'objection dite de l'"absence" de Dieu pendant qu'il serait homme, qui vient des courants abrahamiques non-chrétiens, c'est-à-dire la critique juive et islamique.

Dire : "c'est mythologique", ce n'est pas réfuter ; c'est disqualifier par un mot. Car l'accusation suppose déjà un critère implicite du réel : ne serait rationnel que ce qui est objectivable, mesurable, traitable comme un fait parmi les faits. Or ce critère n'a rien de neutre ; il absolutise l'ordre des causes secondes et fait du monde empirique la norme de l'intelligibilité. Mais précisément, lorsqu'il est question du Principe, la pensée n'a pas affaire à un objet du monde, mais à la condition de possibilité du monde. Demander au Principe de se manifester comme une chose, et ensuite déclarer "mythe" ce qui dépasse ce cadre, revient à commettre l'erreur première : exiger du fondement qu'il soit fondé. Le dogme catholique ne pose pas l'Incarnation comme une fable cosmologique ; il la pose comme une

présence du transcendant dans l'histoire, présence qui ne convertit pas Dieu en événement mondain, mais qui fait que le temps reçoit, sans pouvoir la contenir, la manifestation de Celui qui le fonde. Ainsi, l'appellation "mythologie" n'atteint que l'imagination de celui qui exige, par principe, qu'il n'y ait de vérité que dans le langage des objets ; elle n'atteint pas la cohérence métaphysique de la thèse.

Il faut ensuite traiter l'objection la plus grossière et, à cause même de sa grossièreté, la plus répandue : "Si Dieu s'abaisse et devient homme, qui est Dieu pendant qu'il est homme ? Qui gouverne l'univers pendant ce temps ?" Cette difficulté naît d'une représentation païenne de Dieu, comme si Dieu était une puissance située, localisée, occupant un lieu, et devant se déplacer pour agir : comme un roi qui quitterait le trône pour descendre dans la rue. Mais c'est là nier ce que signifie "Dieu". Car le Dieu de la métaphysique et du dogme n'est pas un être dans le monde ; il est l'Être même, Acte pur, cause non seulement des changements mais de l'acte d'être de toutes choses. Par conséquent, son action n'est pas concurrente des causes mondaines : elle les fonde. Il n'agit pas en se mettant à la place de quelque chose ; il agit en donnant à toute chose de pouvoir agir. Donc l'idée qu'il "quitterait" sa divinité pour "prendre" une humanité est une impossibilité conceptuelle : elle confond l'Inconditionné avec un agent conditionné. C'est ici que la doctrine catholique doit être dite avec la précision des Pères et de Thomas d'Aquin. L'Incarnation ne signifie pas que Dieu se change en homme, comme une substance se transformerait en une autre ; elle signifie que le Verbe, seconde Personne de la Trinité, assume une nature humaine. Il y a une seule et même Personne, le Fils, subsistant en deux natures, divine et humaine, "sans

confusion, sans changement, sans division, sans séparation". Ce point ferme toute échappatoire. Ce qui est humain en Jésus-Christ est pleinement humain : il naît, souffre, est dans un lieu, grandit, expérimente la fatigue et la mort. Mais cela n'implique aucune diminution du Verbe, parce que ce qui est divin en lui demeure pleinement divin : il est éternel, infini, omnipotent ; il conserve le monde dans l'être ; il n'est jamais absent à ce qu'il fonde. L'objection "qui est Dieu pendant ce temps ?" suppose, contre le dogme, une alternative absurde : ou bien Dieu est Dieu, ou bien Dieu est homme. Or l'union hypostatique ne pose pas une alternance, mais une union : non pas deux personnes juxtaposées, mais une seule Personne, qui opère selon deux natures. Ainsi, le Verbe n'est pas Dieu "par intermittence", ni Dieu "jusqu'à l'Incarnation" puis autre chose ensuite ; il est Dieu toujours, et c'est précisément parce qu'il est Dieu qu'il peut, sans cesser d'être Dieu, assumer réellement ce qui n'est pas Dieu. Il faut donc retourner l'argument : l'absurdité n'est pas dans l'Incarnation ; elle est dans le schéma mental qui la critique. Celui qui demande "qui est Dieu pendant qu'il est homme ?" suppose que Dieu serait enfermé dans les catégories du monde, et que la divinité serait un rôle à tenir plutôt qu'un mode d'être. Il suppose une divinité limitée, spatialement distribuée, comme un corps ou comme un fonctionnaire cosmique. Mais si Dieu est réellement le Principe, alors il n'est pas soumis au temps qu'il fonde ; et son entrée dans le temps ne peut pas être comprise comme la perte de ce qu'il est, mais comme un mode gratuit de présence, où le Principe se rend connaissable et aimable à la mesure de l'homme, sans que la mesure de l'homme devienne la mesure de Dieu.

Proposition 151 : Le Christ est le Logos comme Visage.

Démonstration. Le Visage est manifestation personnelle du Principe comme présence reconnue (Définition 119). Or le Christ est Logos rendu personnellement présent dans l'histoire (Définition 125), donc Logos donné au singulier (Proposition 146) et comme présence. Donc le Christ est le Logos comme Visage. C.Q.F.D.

Proposition 152 : Le Christ résout le "Pourquoi" en le transfigurant en présence.

Démonstration. Le "Pourquoi" est demande de raison dernière (Partie I). Cette raison dernière a été identifiée au Principe comme Logos (Partie II). Mais la raison arrivée au seuil exige Parole et médiation (V.2). Donc la réponse ultime ne peut être seulement concept : elle doit être communication personnelle du fondement. Or le Christ est Logos présent (Proposition 151). Donc le Christ résout le "Pourquoi" en le transfigurant en présence. C.Q.F.D.

Corollaire : La finalité devient présence.

Scolie : Il faut ici prévenir un contresens capital : il ne s'agit pas de produire une "preuve" du Christ au sens où l'on déduirait, par syllogisme, un individu historique déterminé. La raison n'engendre pas un nom propre comme conclusion. Ce qui est ici établi est d'un autre ordre, mais non moins rigoureux : l'exigence interne, pour la métaphysique arrivée à son terme, d'une forme de manifestation du Principe qui ne soit pas seulement conceptuelle, mais présentielle ; non seulement intelligible,

mais personnelle ; non seulement loi, mais visage. Car le "Pourquoi" métaphysique, pris en sa radicalité, n'est pas une curiosité sur les causes secondes. Il ne demande pas : "par quels enchaînements ceci arrive ?" ; il demande : "pourquoi y a-t-il de l'être, de l'ordre, du vrai, du bien, et pourquoi ces choses valent-elles absolument ?" Tant que l'esprit demeure au niveau des objets, il croit que répondre consiste à ajouter une proposition à d'autres. Mais en réalité, plus la question s'approfondit, plus elle touche le Principe même de l'intelligibilité : ce qui fonde ne peut être fondé comme un objet parmi les objets. Ainsi, le "Pourquoi" ultime rencontre une limite structurale : ce qu'il cherche n'est pas une information, mais un accès ; non pas un fragment de savoir, mais le fondement comme tel.

D'où ceci : la réponse intégrale au "Pourquoi" ne peut pas être une formule. Une formule peut instruire ; elle ne peut pas accomplir. Le cœur de la question métaphysique vise l'Inconditionné, mais l'Inconditionné ne se laisse pas "encercler" par un concept fini. La métaphysique le sait par son propre exercice : plus elle s'élève, plus elle purifie ses notions, plus elle réduit les anthropomorphismes, plus elle affirme que le Principe est au-delà du régime de l'objet. Et pourtant, cette purification même ouvre une tension : comment un esprit fini peut-il avoir autre chose qu'une idée indirecte du fondement, si le fondement demeure absolument transcendant ? Comment le "Pourquoi" peut-il être réellement résolu, et non simplement reconduit à l'énoncé abstrait : "il y a un Principe" ?

Il faut alors établir ceci : si le Principe est Intelligence, et si l'intelligibilité du monde est participation à une raison première, il est conforme à la nature du Principe que la

vérité ne se donne pas seulement sous la forme de lois, mais sous la forme d'une communication. Car l'intelligence, en sa perfection, n'est pas muette : elle se dit. Et si le fondement est aussi Bien, la communication suprême ne sera pas seulement une lumière, mais un don ; non seulement un ordre, mais une charité. Or une communication qui soit à la mesure d'un être personnel ne saurait être purement propositionnelle : elle requiert la personnalisation de la manifestation. Voilà le point : ce que réclame la métaphysique en sa cohérence n'est pas "un miracle arbitraire", mais une modalité par laquelle l'infini peut être présent au fini sans être réduit au fini. Ici apparaît le sens exact de la thèse : le Christ ne "résout" pas le pourquoi comme un théorème résout un problème ; il le résout comme la présence résout l'absence. Tant que le Principe n'est que pensé, il demeure, pour la condition humaine, lointain ; non parce qu'il est inconnaissable, mais parce qu'il est connu sur le mode de l'absolu, c'est-à-dire sans proportion sensible. Or l'homme n'est pas un intellect pur : il est une unité de raison, de volonté, d'imagination et de chair. Donc, s'il doit être conduit au Principe d'une manière complète, non seulement comme idée, mais comme fin, il faut une médiation qui assume sa condition au lieu de l'abolir. L'exigence n'est pas sentimentale ; elle est métaphysique : la proportion. Ce qui excède absolument doit se donner de manière proportionnée, sinon il n'y a pas union mais écrasement, non pas salut mais impossibilité. De là, la nécessité non pas du Christ nommé comme conclusion logique, mais d'une révélation-personnalisation : une venue du Principe dans l'histoire sous une forme personnelle, où l'infini ne se dissout pas dans le fini, mais où le fini est élevé à l'infini. La doctrine catholique exprime cette possibilité au plus haut degré : non une simple parole dictée du dehors, mais le Verbe lui-

même ; non un enseignement sur Dieu, mais Dieu se donnant ; non une théorie du fondement, mais le fondement se rendant proche. Le “Pourquoi” cesse alors d’être seulement question d’explication, et devient possibilité de communion : la raison ultime n’est pas seulement ce par quoi le monde tient ; elle est Celui en qui l’homme peut demeurer. Ainsi, le point décisif est le suivant : une métaphysique conséquente finit par reconnaître que le fondement ne peut pas être pleinement “possédé” par le discours, parce que le discours appartient à l’ordre des déterminations finies ; mais elle reconnaît en même temps que le fondement, s’il est Intelligence et Bien, n’est pas indifférent au fini qu’il fonde. Dès lors, l’alternative réelle devient : ou bien le Principe demeure seulement objet de pensée et la question ultime reste suspendue à une abstraction, ou bien le Principe se communique selon un mode proportionné, et le “Pourquoi” reçoit, non pas une phrase supplémentaire, mais la présence même de ce qui était cherché.

C’est en ce sens rigoureux, et en ce sens seulement, qu’il faut comprendre la résolution du “Pourquoi” : non par saturation logique, mais par accomplissement présentiel. La métaphysique n’est pas annulée ; elle est menée à terme. Car le terme de la raison n’est pas le silence sceptique, mais la rencontre du fondement comme sens vivant. Et si l’on objecte que ceci excède la démonstration, on répond : oui, mais ce dépassement n’est pas irrationalité ; il est l’achèvement du rationnel dans l’ordre même qu’il appelle, dès qu’il veut autre chose qu’un système, à savoir : la vérité comme lumière et comme vie.

Proposition 153 : La finalité ultime du monde est personnelle.

Démonstration. Le monde vise la perfection des esprits (V.1). Or cette perfection implique relation personnelle au Principe (V.2). Et la finalité morale exige présence et non seulement loi (Axiome 54). Donc la finalité ultime du monde est communion personnelle, non ordre abstrait. C.Q.F.D.

Scolie général conclusif : On voit ici se refermer le cercle entier de la démonstration : ce que la raison avait d'abord exigé comme principe d'intelligibilité, ce que le réel avait imposé comme fondement de l'être, ce que la contingence avait rendu nécessaire comme raison suffisante, se révèle enfin sous sa forme propre et dernière : non pas une structure ontologique impersonnelle mais un Principe vivant, intelligible et libre, qui se communique. Car si le monde n'est pas nécessaire en soi, il ne peut recevoir sa nécessité que d'un autre ; s'il est ordonné, il requiert une source d'ordre ; s'il est connaissable, il requiert une raison capable de se donner à l'intelligence ; s'il contient des esprits, il ouvre en lui l'espace d'une relation qui dépasse toute mécanique. Dès lors, la finalité du tout ne peut être une simple harmonie froide : elle doit être proportionnée à ce qu'il y a de plus haut dans l'étant, c'est-à-dire l'esprit capable de vérité et de bien. Or la vérité n'est pas seulement une conformité au réel : elle est une participation à l'intelligible ; et le bien n'est pas seulement un équilibre : il est une vocation *stricto sensu*.

Mais il faut ajouter ceci, afin que la conclusion ne soit pas confondue avec une clôture. Car si la raison atteint ici son

terme, ce n'est pas comme on atteint la dernière pierre d'un mur : c'est comme on atteint un seuil. La démonstration, en établissant l'inconditionné, ne l'épuise pas ; elle indique seulement le point où la pensée cesse d'être une errance dans un désert vide et devient une orientation claire et lumineuse. Il y a une différence entre posséder une vérité et être possédé par elle : la première relève de l'esprit, la seconde du destin spirituel. La dernière vérité n'est donc pas un « Pourquoi » ajouté au monde comme hypothèse ; elle est ce en vue de quoi le monde est intelligible. Le Principe n'est donc pas seulement l'origine du réel, mais bel et bien son sens unique et profond. Ainsi s'explique que la Métaphysique, si elle est rigoureuse, peut rendre sage, précisément en traitant le « Pourquoi », là où la science ne peut que rendre savant, ce qui est un bien non-négligeable mais ô combien incomplet.

Celui donc qui a traversé ce traité jusqu'au fond ne reçoit pas seulement une thèse, mais un appel. Car dès que le Principe est reconnu comme nécessaire, le vivre devient l'épreuve décisive du vrai. Ce que la démonstration a établi dans l'ordre de la pensée, la vie est désormais sommée de l'attester dans l'ordre de l'acte. Et c'est peut-être cela, au sens le plus strict, la sagesse : quand la raison, ayant touché son fondement, renonce à faire du monde un terrain insatiable de satisfactions passagères, et quand elle apprend à l'habiter harmonieusement en accord avec sa nature profonde et en quête de sens ; quand l'esprit, cessant de s'éparpiller dans l'infini des causes secondes, se recueille dans l'unique Nécessaire ; quand enfin la vérité cesse d'être ce que l'on possède, pour devenir ce en quoi l'on demeure.

On comprendra alors, non sans un tremblement intérieur, que la métaphysique n'était pas un regard jeté sur un abîme vide, mais l'apprentissage d'une présence singulière. Car le Principe, d'abord conclu comme terme d'un raisonnement, se laisse ensuite reconnaître comme source vivante ; et ce qui était seulement pensé devient peu à peu adoré, non par démission de l'intelligence, mais par intelligence accomplie.

La démonstration ferme un cercle dans l'ordre du discours ; mais elle ouvre une voie dans l'ordre de l'existence. Car ce qui reste, désormais, ce n'est plus de penser, mais de devenir.

« Ce n'est pas que j'aie déjà obtenu cela, ni que je sois déjà parvenu à la perfection ; mais je poursuis ma course pour tâcher de saisir, puisque moi-même j'ai été saisi par le Christ. »

Saint-Paul

Annexe – Index des Propositions

- **Proposition 1 :** Le néant ne peut être cause de quoi que ce soit.
- **Proposition 2 :** Le néant ne saurait être un principe explicatif.
- **Proposition 3 :** L'être ne peut être expliqué par la simple négation de l'être.
- **Proposition 4 :** Le monde n'est pas nécessaire en soi.
- **Proposition 5 :** La contingence du monde rend légitime la question du « Pourquoi ».
- **Proposition 6 :** La question métaphysique est distincte de toute question descriptive.
- **Proposition 7 :** Un fait, en tant que fait, n'est pas une explication.
- **Proposition 8 :** Dire « c'est ainsi » ne constitue pas une raison.
- **Proposition 9 :** Poser un fait brut revient à suspendre la métaphysique.
- **Proposition 10 :** Il y a de l'être.
- **Proposition 11 :** L'être est premier par rapport à tout discours sur l'être.
- **Proposition 12 :** Le réel excède ce qui en est dit.
- **Proposition 13 :** Toute description du réel présuppose le réel.
- **Proposition 14 :** L'existence du monde ne peut être expliquée par une simple description du monde.
- **Proposition 15 :** Le « Pourquoi » naît nécessairement de la contingence.
- **Proposition 16 :** Refuser le « Pourquoi » revient à absolutiser le Conditionné.
- **Proposition 17 :** Le scandale du « il y a » est l'appel au fondement.

- **Proposition 18 :** L'essence d'une chose est distincte de son existence.
- **Proposition 19 :** L'existence n'est pas contenue dans le concept de toute essence.
- **Proposition 20 :** Tout actuel est possible.
- **Proposition 21 :** Tout possible n'est pas actuel.
- **Proposition 22 :** Le possible et l'actuel ne diffèrent pas seulement en degré, mais en ordre.
- **Proposition 23 :** Le passage du possible à l'actuel requiert une raison d'actualisation.
- **Proposition 24 :** Il y a plus dans l'existence d'une chose que dans sa simple possibilité.
- **Proposition 25 :** Ce qui n'est pas nécessaire par soi est contingent.
- **Proposition 26 :** Ce qui est contingent est conditionné quant à l'existence.
- **Proposition 27 :** L'essence d'une chose ne suffit pas à expliquer son existence.
- **Proposition 28 :** Nul contingent ne peut être raison dernière de son être.
- **Proposition 29 :** Expliquer n'est pas décrire.
- **Proposition 30 :** L'arbitraire, en tant qu'arbitraire, est inintelligible.
- **Proposition 31 :** Tout contingent exige une raison.
- **Proposition 32 :** Rien de contingent n'est sans raison suffisante.
- **Proposition 33 :** Le Principe de raison suffisante est la règle de toute métaphysique.
- **Proposition 34 :** La cause efficiente ne suffit pas à fonder l'être.
- **Proposition 35 :** Il existe une hiérarchie des raisons : efficiente, formelle, finale.

- **Proposition 36 :** La raison est norme de l'intelligible et non simple description.
- **Proposition 37 :** Une série de causes conditionnées, prise comme totalité, demeure conditionnée.
- **Proposition 38 :** Une série de causes conditionnées, fût-elle infinie, ne peut être raison dernière de l'existence.
- **Proposition 39 :** Il faut un fondement hors série.
- **Proposition 40 :** La cause première est requise par le Principe de raison suffisante.
- **Proposition 41 :** La cause première n'est pas première dans le temps.
- **Proposition 42 :** La cause première est cause de l'acte d'être.
- **Proposition 43 :** La cause première est nécessaire par soi.
- **Proposition 44 :** La cause première est simple.
- **Proposition 45 :** La cause première est une.
- **Proposition 46 :** La cause première est le Principe, ou l'Inconditionné.
- **Proposition 47 :** La loi appartient à l'ordre de l'intelligible et non à celui du simple fait.
- **Proposition 48 :** Toute loi suppose une structure.
- **Proposition 49 :** La structure suppose la forme.
- **Proposition 50 :** La mesure est un mode de description et non un mode de fondation.
- **Proposition 51 :** La mesure présuppose la forme.
- **Proposition 52 :** La mathématisabilité du monde manifeste une structure réelle.
- **Proposition 53 :** La vérité est une normativité irréductible.
- **Proposition 54 :** Sans normativité de la vérité, il n'y a pas de science.

- **Proposition 55 :** L'intelligibilité du monde exige que le Principe soit intelligence.
- **Proposition 56 :** Le Principe comme Intelligence est le Logos.
- **Proposition 57 :** La quantité est seconde par rapport à la qualité.
- **Proposition 58 :** La quantité relève de l'extension, de l'homogénéité et de la divisibilité.
- **Proposition 59 :** La qualité est liée à la forme, à la détermination et à l'ordre.
- **Proposition 60 :** La quantité, prise comme critère du réel, confond description et fondation.
- **Proposition 61 :** L'intensité ontologique n'est pas une grandeur quantitative.
- **Proposition 62 :** La hiérarchie est un ordre qualitatif.
- **Proposition 63 :** Le vertical est irréductible à l'horizontal.
- **Proposition 64 :** Le règne du quantitatif implique la perte du vertical.
- **Proposition 65 :** Absolutiser la quantité, c'est absolutiser un dérivé.
- **Proposition 66 :** Le pseudo-retour au qualitatif dissout la forme.
- **Proposition 67 :** Dissoudre la forme ruine l'intelligible.
- **Proposition 68 :** La restauration du qualitatif consiste à rétablir forme, ordre et hiérarchie.
- **Proposition 69 :** Tous les possibles ne sont pas compossibles.
- **Proposition 70 :** Un monde possible est un système de compossibles.
- **Proposition 71 :** L'incompossibilité exclut la coexistence dans un même monde.

- **Proposition 72 :** La création consiste dans l'actualisation d'un monde possible.
- **Proposition 73 :** L'actualisation d'un monde n'est pas arbitraire.
- **Proposition 74 :** Il existe une raison du choix de ce monde plutôt que d'un autre.
- **Proposition 75 :** La sagesse ordonne le réel selon économie et richesse.
- **Proposition 76 :** Le réel est une sélection rationnelle d'un système de compossibles.
- **Proposition 77 :** L'ordre implique unité et multiplicité.
- **Proposition 78 :** La variété, sans ordre, est indéterminée.
- **Proposition 79 :** L'ordre parfait est richesse avec simplicité.
- **Proposition 80 :** L'harmonie est unité dans la multiplicité.
- **Proposition 81 :** Plus la variété est grande, plus l'harmonie requiert un principe élevé.
- **Proposition 82 :** La finalité est une intelligibilité supérieure, distincte du mécanisme.
- **Proposition 83 :** Là où il y a finalité, il y a dessein.
- **Proposition 84 :** Le monde est expression d'un dessein rationnel.
- **Proposition 85 :** Chaque partie du monde exprime le tout selon un point de vue.
- **Proposition 86 :** La pluralité des points de vue n'abolit pas l'unité, mais la rend visible.
- **Proposition 87 :** La conservation des créatures est une dépendance ontologique continue.
- **Proposition 88 :** La conservation est création continuée.

- **Proposition 89 :** L'activité des causes secondes est réelle, mais dérivée.
- **Proposition 90 :** L'autonomie des causes secondes est relative et dérivée.
- **Proposition 91 :** Le concours fonde sans écraser.
- **Proposition 92 :** La providence n'est pas interventionnisme.
- **Proposition 93 :** Le gouvernement providentiel est compatible avec la constance des lois.
- **Proposition 94 :** La coordination universelle n'exige pas une intervention ponctuelle à chaque événement.
- **Proposition 95 :** L'harmonie préétablie est un modèle de coordination sans communication causale directe.
- **Proposition 96 :** L'anti-occasionnalisme affirme la réalité des causes secondes sous la souveraineté du Principe.
- **Proposition 99[1] :** Tout état du monde est déterminé par une raison.
- **Proposition 100 :** Le déterminisme intelligible est compatible avec la contingence métaphysique.
- **Proposition 101 :** La nécessité dans le monde est, pour les contingents, nécessité hypothétique.
- **Proposition 102 :** La nécessité hypothétique ne supprime pas la contingence métaphysique.
- **Proposition 103 :** Un monde déterminé est, par cela même, intelligible.
- **Proposition 104 :** Un monde dépourvu de détermination serait absurde.
- **Proposition 105 :** Le monde déterminé n'est pas un monde absurde, mais le règne de l'intelligible.
- **Proposition 106 :** Il y a des agents dans le monde.

[1] NDLR : Les propositions 97, 98 et 99 ont été supprimées.

- **Proposition 107 :** L'agent rationnel est une exception dans l'ordre des causes.
- **Proposition 108 :** La liberté n'est pas rupture du déterminisme intelligible, mais spontanéité intelligente.
- **Proposition 109 :** La contrainte supprime la liberté, mais la détermination ne la supprime pas.
- **Proposition 110 :** Une nature finie implique possibilité de défaillance.
- **Proposition 111 :** Sans possibilité de défaillance, il n'y a ni moralité ni responsabilité.
- **Proposition 112 :** L'écart ontologique fonde le cadre du choix.
- **Proposition 113 :** Dieu permet la privation afin de rendre possible la liberté.
- **Proposition 114 :** La liberté est puissance de se déterminer selon le vrai et le bien.
- **Proposition 115 :** Le mal n'a pas de substance propre.
- **Proposition 116 :** Le mal métaphysique est la limitation du fini.
- **Proposition 117 :** Le mal physique est compatible avec l'ordre du monde.
- **Proposition 118 :** Le mal moral est privation volontaire.
- **Proposition 119 :** La faute suppose liberté.
- **Proposition 120 :** Un monde contenant des agents libres enveloppe la possibilité du mal moral.
- **Proposition 121 :** La permission divine du mal n'est pas intention du mal.
- **Proposition 122 :** La bonté du Principe est compatible avec la permission du mal.
- **Proposition 123 :** Un monde avec liberté vaut plus qu'un monde sans risque moral.

- **Proposition 124 :** Le meilleur monde possible n'est pas un monde sans mal, mais un monde où l'ordre total est le plus parfait.
- **Proposition 125 :** L'objection du "meilleur monde" ne vaut que si l'on confond meilleur et parfait.
- **Proposition 126 :** L'objection sceptique radicale suppose tacitement le Principe de raison suffisante.
- **Proposition 127 :** Il existe des esprits dans le monde.
- **Proposition 128 :** L'esprit est image du Logos.
- **Proposition 129 :** L'homme, en tant qu'esprit libre, est microcosme.
- **Proposition 130 :** La vocation de l'esprit est la perfection.
- **Proposition 131 :** La créature libre peut coopérer au dessein ou s'en détourner.
- **Proposition 132 :** La coopération est un rôle métaphysique, non une simple morale.
- **Proposition 133 :** Les esprits constituent un royaume moral.
- **Proposition 134 :** Le sens de l'histoire est moral.
- **Proposition 135 :** L'ordre providentiel vise la perfection croissante des esprits.
- **Proposition 136 :** Le Conditionné, en tant que conditionné, ne peut par soi rejoindre l'Inconditionné.
- **Proposition 137 :** La raison exige une relation effective entre l'ordre conditionné et le Principe.
- **Proposition 138 :** La relation au Principe est double : fondation causale et orientation finale.
- **Proposition 139 :** L'ordre moral requiert que la relation au Principe soit personnelle.
- **Proposition 140 :** La relation personnelle au Principe ne peut être purement causale.

- **Proposition 141 :** Il faut une médiation entre l'ordre de la cause et l'ordre de la personne.
- **Proposition 142 :** La médiation requiert communication du supérieur à l'inférieur.
- **Proposition 143 :** Le Logos doit être non seulement structure, mais Parole.
- **Proposition 144 :** La médiation prépare la possibilité d'une révélation.
- **Proposition 145 :** Le Principe ne peut être pleinement connu que comme Logos.
- **Proposition 146 :** Le Logos, pour accomplir la médiation, doit se donner au singulier.
- **Proposition 147 :** Une médiation parfaite doit appartenir à l'ordre de l'Inconditionné et à l'ordre du Conditionné.
- **Proposition 148 :** L'Incarnation est la forme suprême de médiation.
- **Proposition 149 :** L'union sans confusion rend possible l'infinitude dans la finitude.
- **Proposition 150 :** L'entrée du Principe dans l'histoire est intelligible et non mythologique.
- **Proposition 151 :** Le Christ est le Logos comme Visage.
- **Proposition 152 :** Le Christ résout le "Pourquoi" en le transfigurant en présence.
- **Proposition 153 :** La finalité ultime du monde est personnelle.

Illustration : Le rêve de Jacob (*Jacob's Dream*), 1805, William Blake

Table des matières

Avant-propos ***7***

Partie I – Du Conditionné et de la nécessité du Principe ***12***

I.1. Le scandale du « il y a » 13

I.2. L'essence, l'Existence et la Possibilité 39

I.3. La causalité 50

Partie II – Du Principe comme Cause des causes et comme Logos ***58***

II.1 – L'Inconditionné 59

II.2. Le Logos 75

II.3. La grande Déviation : Qualité et Quantité 91

Partie III – De l'actualisation, de l'Ordre et du Gouvernement ***104***

III.1. Compossibilité et Action 105

III.2. L'Harmonie, l'Economie, et la Finalité 115

III.3. Providence métaphysique 123

Partie IIII – Du Déterminisme intelligible et de l'Exception libre ***136***

IIII.1. L'Ordre des causes et la Nécessité relative 137

IIII.2. L'anomalie sublime : la Liberté comme privilège ontologique 146

IIII.3. Théodicée 156

Partie V - De la Finalité personnelle à la Médiation . 170

V.1. L'homme dans la Création : rôle, vocation, coopération 171

V.2. Le seuil entre la Finitude et l'Infinitude 181

V.3. Le Visage du Principe 194

Annexe – Index des Propositions 209